AR
763

வழித்தடங்கள்

தொ.பரமசிவன்

வழித்தடங்கள்

அன்புத் தம்பி விஜய வேணுவுக்கு வாழ்த்துக்களுடன். தொ.ப. 07-08-2012

தொ. பரமசிவன்

மணி பதிப்பகம்
பாளையங்கோட்டை

2012

நூல்	:	வழித்தடங்கள்
ஆசிரியர்	:	தொ. பரமசிவன்
முதற் பதிப்பு	:	சனவரி 2008
இரண்டாம் பதிப்பு	:	ஜூலை 2012
வெளியீடு	:	மணி பதிப்பகம், 29A, யாதவர் கீழத் தெரு, பாளையங்கோட்டை. திருநெல்வேலி - 627 002. தொலைபேசி (0462) 2560083
பக்கங்கள்	:	128
ஒளியச்சு	:	டெய்சி ஜோசப், பாளை
அட்டை வடிவமைப்பு	:	பாபு, மதுரை
விலை	:	ரூ. 70/-

Vazhithadangal, T. Paramasivan * © T. Paramasivan * First Edition: January 2008 * Second Edition: July 2012 * Size: Demy 1 x 8 * Paper: 18.6 kg NS Maplitho * Pages: 128 * Published by Mani Pathippagam, 29A, Yadavar East Street, Palayamkottai, Tirunelveli - 627 002 * Typeset: Mrs. Daisy Joseph, Palay * Cover Design: Babu, Madurai * Price: Rs.70/-

என்னுரை

இந்த நூலில் இடம்பெற்றுள்ள 16 கட்டுரைகளும் பத்தாண்டுக் காலத்தில் வெவ்வேறு சூழலில் எழுதப்பட்டவை. எனவே தனியொரு நூலுக்கான திட்டமிடலுடன் இக்கட்டுரைகள் தொகுக்கப் பெறவில்லை.

'சங்க காலம் மறு மதிப்பீடு' கட்டுரை 'மேலும்' முதல் இதழில் வெளிவந்தது. 'சங்க இலக்கியத்தில் சமூகவியல் ஆய்வுகள்' கேரளப் பல்கலைக்கழகத்தில் வாசிக்கப் பெற்றது. 'சாதிகளின் மூலப்படிவங்கள்' கட்டுரை கோவையில் தோழர் பொன்னீலன் நடத்திய 'சாதி மதங்களைப் பாரோம்' கருத்தரங்கிற்காக எழுதப்பட்டது. 'பண்பாட்டு மானிடவியல்' குறித்த கட்டுரை அண்மையில் (2007) புதுவைப் பல்கலைக்கழக மானிடவியல் துறை நடத்திய கருத்தரங்கில் பேசப்பெற்று, 'அம்ருதா' இதழில் வெளிவந்தது. திருக்குறள், பாரதி, பாரதிதாசன் பற்றிய மூன்று கட்டுரைகளும் மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகத்தில் வாசிக்கப் பெற்றவை. 'தெ.பொ.மீ.யின் காப்பிய ஆய்வுகள்' சென்னைப் பல்கலைக்கழகக் கருத்தரங்கில் சமர்ப்பிக்கப் பெற்றது. கவிஞர் சிற்பியின் கவிதைகள் பற்றிய கட்டுரை அவரது மணிவிழா மலரிலும், வைரமுத்து கவிதைகள் குறித்த கட்டுரை 'வைரமுத்து இலக்கியத்தடம்' நூலிலும் வெளிவந்தவை. 'கா.சு. பிள்ளை' மதிதா. இந்துக் கல்லூரி 125-வது ஆண்டு விழா மலரில் வெளிவந்தது. 'புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலி' சுந்தரனார் பல்கலையில் அளிக்கப் பெற்றது. 'ஆறாட்டும் நீராட்டும்' கட்டுரை குங்குமம் இதழில் வெளிவந்தது. மேற்குறித்த நிறுவனங்களுக்கும் இதழ்களுக்கும் நான் நன்றியுடையவன்.

இக்கட்டுரைகள் குறித்துச் சொல்ல என்னிடம் ஒன்றிரண்டு செய்திகள் உண்டு. 'கவிஞர் சிற்பியின் மரபும் புதுமையும்' அவரது

ஆளுமை மீதான தாக்குதலாக இருந்தபோதும் அவர் பெருந்தன்மையுடன் 'சிற்பியின் படைப்புக்கலை' நூலில் அதனை வெளியிட்டார். அந்தக் கட்டுரையைத் தொடர்ந்து கவிஞரிடமும் என்னிடமும் காலம் சில பார்வை மாற்றங்களை உருவாக்கியுள்ளது. இருந்த போதும் ஆய்வு அறம் கருதி அக்கட்டுரை 'பிறந்த வண்ணமே' இந்நூலில் இடம்பெற்றுள்ளது. மற்றொன்று, புதுமைப்பித்தன் பற்றியது. நான் பிறந்து வளர்ந்து வாசித்த களங்களெல்லாம் அவரது கதைக்களன்களாகவே அமைந்தன. அவருடைய 'கம்பவுண்டர் பிள்ளை' புதுப்பேட்டைத் தெருக்காரர் என்பதும் உள்ளூரில் நான் அறிந்த செய்தியே. 'புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலி' கட்டுரை ஒருவித லயிப்புடன் கூடிய ஆய்வு என்று வாசகர்களுக்குத் தோன்றும். அக்கட்டுரையின் மொழிநடை அந்த லயிப்பில் பிறந்தது உண்மைதான்.

சங்க இலக்கியம் தொடர்பாக மூன்று கட்டுரைகள் இந்நூலில் இடம்பெற்றுள்ளன. எழுத்தாளர் சுஜாதாவின் பிழை மலிந்த உரையுடன் புறநானூற்றின் முதல் 200 பாடல்களை உயிர்மை பதிப்பகம் 2003-இல் வெளியிட்டது. அது குறித்த என் மதிப்புரை 'இந்தியா டுடே' இதழில் வெளிவந்தது. சுஜாதா ஆற்றிய எதிர்வினைக்கான என் மறுப்பு ச. நவநீத கிருஷ்ணன் நேர்காணல் வழியாகக் 'காலச்சுவடு' இதழில் வெளிவந்தது. வாசகர்களின் கூடுதல் புரிதலுக்காக அக்கட்டுரைகள் பின்னிணைப்பில் தரப்பட்டுள்ளன.

தமிழிலக்கிய ஆய்வு ஒரு நெடுஞ்சாலையாகும். அதன் சில புள்ளிகளை நோக்கி நகரும் வழித்தடங்களாக வாசிப்போர் இக்கட்டுரைகளைக் கொள்ள வேண்டும். காலப் பெருவெள்ளத்தில் வலிமையானவை மட்டுமே எஞ்சும். அது நியாயம் தானே!

அக்கறையுடன் இக்கட்டுரைகளைத் தட்டச்சு செய்த திருமதி டெய்சி ஜோசப், அழகாக வெளியிட ஆர்வம் காட்டிய ஓவிய நண்பர் பாபு, மணி பதிப்பகத்தார் ஆகியோரும் என் நன்றிக்குரியோர்.

தொ. பரமசிவன்

பொருளடக்கம்

சங்க காலம் – ஒரு மறுமதிப்பீடு	9
சங்க இலக்கியத்தில் சமூகவியல் ஆய்வுகள்	16
சங்க இலக்கியத்தில் சாதி அமைப்பின் மூலப்படிவங்கள்	22
பண்பாடும் விலகலும்	31
பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில் தமிழிலக்கிய ஆய்வுகள்	39
பாரதியின் கனவும் இன்றைய நிகழ்வும் (பகுத்தறிவியக்கம்)	47
இன்றைய தமிழ் மரபு ஆக்கத்தில் திருக்குறள்	55
பாரதியும் சித்த மரபும்	62
பாரதிதாசனின் மொழியுணர்ச்சி	68
கா.சு. பிள்ளை	74
காலமும் நியாயமும் (புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலி)	80
தெ.பொ.மீயின் காப்பிய ஆய்வுகள்	89
மரபும் புதுமையும் (சிற்பி)	95
பாடலாசிரியனும் கவிஞனும் (வைரமுத்து)	101
நீராட்டும் ஆறாட்டும்	108
கள ஆய்வும் இலக்கிய வாசிப்பும்	113
பின்னிணைப்பு – 1	
புறநானூறு . .?	117
பின்னிணைப்பு – 2	
வில்லிபுத்தூர்க் கண்ணா, விளையாட வாடா	122

மற்றுப் பற்றில்லாத

மக்கட் பற்றாளர்

முதுபெரும் தோழர்

ஆர். நல்லகண்ணு

அவர்கட்கு

சங்க காலம் – ஒரு மறுமதிப்பீடு

சங்க இலக்கியங்கள் எனப்படுபவை பத்துப்பாட்டு, எட்டுத்தொகை நூல்களாகும். இவை பல்வேறு புலவர்களின் பாடல் தொகுப்புகளாகும். இப்பாடல்கள் பிறந்த காலத்துக்கும் தொகுக்கப்பட்ட காலத்துக்கும் உள்ள இடைவெளி சிந்திக்கப்பட வேண்டிய ஒன்று. 'இத்தொகுப்பில் அடங்காத பாடல்களும் அக்காலத்தில் பிறந்திருத்தல் வேண்டும். சில மறைந்திருக்கலாம்- சில கவிநலமில்லாமையால் தொகுப்புப் பெறாமல் இருந்திருக்கலாம்' என்கிறார் ஏ.வி. சுப்பிரமணிய ஐயர்[1]. இத்தொகுப்பு நூல்களின் பிரிவுகள் அகம் புறம் என்ற பொருட்பாகுபாடு, யாப்பு, அடிவரையறை இவை காரணமாகவே அமைந்தவையே! இவற்றுக்கு வேறு காரணம் கற்பிக்க முடியவில்லை.

கி.பி.7-ஆம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள பாடல்களும் இத்தொகுப்பில் இடம் பெற்றிருப்பதால் இவற்றின் தொகுத்தல் முயற்சி கி.பி.3-ஆம் நூற்றாண்டு தொடங்கி கி.பி.7-ஆம் நூற்றாண்டு வரை நடந்திருக்கலாம்; அவை, பத்துப்பாட்டு எட்டுத்தொகை ஆகிய பெயர்களை கி.பி.9-ஆம் நூற்றாண்டில் பெற்றிருக்கலாம் என்கிறார் சுப்பிரமணிய ஐயர்[2]. ஆனாலும் கி.பி.10-ஆம் நூற்றாண்டில் எழுந்த நன்னூலுக்கு மயிலைநாதர் எழுதிய உரையிலேயே இப்பெயர்களை முதல் முதலாகக் காண்கிறோம்.

ஒரு காலம் என்பது, சமூகத்தில் அதுவரை நிலைபெற்ற கருத்துக்கள் செல்வாக்கிழந்து புதிய கருத்துக்கள் தோன்றி வளர்கின்ற கால அளவைக் குறிக்கும் என்று கொள்ளலாம். இந்த அளவீட்டின்படி சங்க இலக்கியம் என்பது பலகால அடுக்குகளை உடையதாகக் காணப்படுகிறது. இலக்கிய ஆராய்ச்சியாளர்கள் பரிபாடலைக் காலத்தால் சற்றுப் பிற்பட்டது எனக் கொண்டாலும் சங்கத் தொகை நூல்களின் கணக்கிலேயே அடக்கியுள்ளனர்

ஆனாலும் அந்நூலின் சமயக் கருத்து வளர்ச்சியைக் கணக்கிடும் தொல்லியல் ஆய்வாளரான சீனிவாசன் அதைச் சங்க இலக்கியங்களுக்குப் பிற்பட்டது என்றே குறிப்பிடுகின்றார்[3].

நமக்குக் கிடைத்துள்ள சங்க இலக்கியப் பாடல்களின் தமிழ்ப்புலவரின் மூலப்படைப்பு எது. மொழி பெயர்ப்புப் பாடல்கள் எவை என்பது இன்னும் முடிவு செய்யப் பெறவில்லை. கி.மு.4-ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பாலி மொழியில் எழுதப்பட்ட தம்மபதத்தில் 7-ஆவது பகுதியான அரகந்தவர்க்கம் என்னும் பகுதியில் உள்ள இரண்டாவது பாடலை எடுத்துக் காட்டி ஔவையாரின் "நாடாகொன்றோ" என்னும் புறப்பாடல் (187) தம்மபதப் பாடலின் நேர் மொழி பெயர்ப்பு என்பதை மு.கு. ஜகந்நாத ராஜா நிறுவியுள்ளார்[4]. இதுபோலவே, கணியன் பூங்குன்றனின் 'யாதும் ஊரே' என்ற பாடலும் தம்மபதத்தில் உள்ள மற்றொரு பாடலின் மொழி பெயர்ப்பே என்பார் தெ.பொ.மீ.

நமக்குக் கிடைத்துள்ள பாடல்களைக் கொண்டு சங்க இலக்கிய சமுதாயம் இன்ன கருத்துக்களை உடையது என்று வரையறைப்படுத்த இயலவில்லை. ஒன்றுக்கொன்று நேர்முரணாக அமைந்த கருத்துக்களைச் சங்க இலக்கியங்களில் பல இடங்களில் காண முடிகிறது. 'சங்க இலக்கிய காலம், பாண்நாகரிகக் காலம்' என்ற கருத்தும் 'சங்க இலக்கிய காலம் இனக்குழுக்கள் கரைந்து அரசுகள் உருவான காலம்' என்ற இரண்டு கருத்துக்கள் மட்டும் சங்க இலக்கியம் பற்றிய கருத்துக்களில் சிந்தனைக்குரியனவாகும். சங்க காலம் என ஒரு காலத்தை ஏற்றுக்கொண்டு இக்கருத்துக்களை ஆராய்ந்தால் இக்கருத்துக்கள் விவாதத்திற்கு உரியவையே !

சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் அனைத்தும் யாப்பு வரம்பிற்குட்பட்டவை. அவற்றிலும் நேரிசை ஆசிரியப்பா என்பது மிக எளிமையான யாப்பு வடிவமாகும். இந்த யாப்பில் அமைந்த எட்டுத்தொகைப் பாடல்களில் சில வாய்மொழி இலக்கியத்தின் தன்மைகளைப் பெற்றுள்ளன. இப்பாடல்களுக்கும், பரிபாடல் கருத்துக்களுக்கும் உள்ள இடைவெளி மிக மிகப் பெரியதாக அமைகின்றது. எனவே, சங்க காலம் என்று ஒரு கால அளவைச் சுட்டுவதும் அதைக் கொண்டு சங்க இலக்கியங்களை ஆராய்வதும் அடிப்படைத் தவறாகவே தோன்றுகிறது.

எழுத்திலக்கியம் பிறப்பதற்கு முன் உள்ள வாய்மொழிப் பாடல்கள் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. மேலும் சங்க இலக்கியத்தில் அடிக்கடி பாணர்கள் குறிப்பிடப் பட்டாலும் பாணர் பாடிய

பாடல்கள் எவையும் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. பாணர்களின் பாடல்கள் வாய்மொழிப் பாடல்களாகவே இருந்து மறைந்திருத்தல் வேண்டும். இந்தப் பாண்பாடல்களுக்கும் முந்திய கட்டம் ஒன்று இருந்திருக்க வேண்டும். இலக்கியத்தின் தோற்றுவாயான பாடல்கள் மந்திரப் பாடல்களாகவும் சடங்குப் பாடல்களாகவும் அமைந்திருக்கும். அவையும் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை. ஆனாலும் எழுத்திலக்கியத்திற்கு முந்திய இந்த இரண்டு இலக்கிய வளர்ச்சிக் கட்டங்களின் (மந்திரப் பாடல்கள், சடங்குப் பாடல்கள்) தொல்லெச்சங்களையும் (Vestiges) நாம் சங்க இலக்கியங்களில் காண முடிகிறது. சான்றாக, ஒரு பெண்ணுற்ற நோயினைத் தீர்ப்பதற்கு அகவன்மகள் ஒருத்தி தெய்வத்தை வேண்டிப்பாடும் நிகழ்ச்சி ஒரு பாடலில் (குறுந் 23) காணப்படுகிறது. அகவன்மகள் பாடியது மந்திரப் பாடலான வாய்மொழிப் பாடலாகும். இதற்கு அடுத்த கட்டமாகப் பாணர்களின் வாய்மொழிப் பாடல்களைக் கூறலாம். பாண்பாடல்களில் குறிப்பிடத்தகுந்த தன்மை அவை எழுதி வாசிக்கப் பிறந்தவை அல்ல; பாடவும் கேட்கவும் பிறந்தவையாகும். அவை முன்னிருப்பவரை அடிக்கடி விளித்துச் சொல்லும், பெரும்பாலும் பெயரையும், வினையையும் மூன்றுமுறை நான்குமுறை கூறுவது (Repetition) அவற்றின் இயல்பு. எட்டுத் தொகைப் பாடல்களில் இந்த வாய்பாட்டுக்கு ஏற்ப, 'அகவன் மகளே' (குறுந் 23) 'பார்ப்பன மகனே' (குறுந் 156) 'மெல்லியலோயே' (குறு 368) 'அன்னச் சேவல் அன்னச் சேவல்' (புறம் 97) எனத் தொடங்கும் பாடல்களைக் குறிப்பிடலாம்.

தொடக்க காலப் பாடல்களின் மொழி நடையைச் செப்பம் செய்ததில் இவ்வகையான பாண்பாடல்களின் பங்கு பெரியதாக இருந்திருக்க வேண்டும் என்று கைலாசபதி மட்டும் இக்கருத்தை உடன்பட்டு விளக்கியுள்ளார்[6]. எனவே, வாய்மொழி இலக்கியத் தன்மை பெற்ற இப்பாடல்களே கிடைத்துள்ள சங்கப் பாடல்களில் காலத்தால் முற்பட்டவையாக இருத்தல் வேண்டும்.

பாணர்களைப் பற்றிய பேச்சு சங்க இலக்கியத்தில் அதிகமாகவே உள்ளது. ஆயினும் சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் பாண்நாகரிகத்தின் வீழ்ச்சியினையே நாம் சந்திக்கிறோம். பாணர்கள், சங்கப் பாடல்களில் சமூகத்தில் போதிய ஆதரவின்றி, பசியோடு போராடுபவர்களாகவே காணப்படுகின்றார்கள். பாண் உவப்பப் பசி தீர்த்தனன் (புற 299) பாண் பசிப்பகைஞன் (புற 180) ஆகிய தொடர்களும், பாணர்களை ஆதரிப்பவன் 'பசிப்பிணி மருத்துவன்' (புற 173) எனப் பாராட்டப்படுவதும்; 'பாணனே

உனக்குச் சுட்ட முயலையாவது தருவோம். (புற 319) என்னுஞ் செய்திகளும் இறந்தார் கடன் கழிக்கும்போது பாணன் சாப்பண் (சாறப்பண்) (புற 260) (புற 283, 284, 311) பாடுவதும் பாண் நாகரிகத்தின் வீழ்ச்சியைக் காட்டும் பாடல்களாகும். மாறாக, இதே காலத்தில் கிழார்களும், புலவர்களும், அரசனுக்கு அருகிலிருக்கின்றார்கள். ஊர்களையே பரிசாகப் பெற்றார்கள். 'கபிலன் பெற்ற ஊரினும் பலவே' (பதிற் 35) பாண்பாட்டுத் துறையில் அமைந்த பாடல்கள் எல்லாம் வடமூலங்கிழார், அடைநெடுங்கல்வியார், ஔவையார், ஒரம்போகியார் ஆகிய புலவர்கள் பாடிய பாடல்களாகவே இருக்கின்றன. புலவர்களே தங்களைப் பாணர்களாகப் பாவனை செய்து பாடுகிறார்கள். எடுத்துக்காட்டாக, சிறுகுடிகிழான் பண்ணனை ஒரு பாணன் வாழ்த்துவதாக அமைந்த பாடல் சோழவேந்தன் குளமுற்றத்துச் துஞ்சிய கிள்ளிவளவனால் பாடப் பெற்றதாகும். எனவே பாணர்கள் பேசும் சங்க இலக்கியப் பாடல்கள் எல்லாம் பாண் நாகரிகம் 'வாழ்ந்த' காலத்தில் பிறந்தவை அல்ல கிட்டத்தட்ட அழிந்துவிட்ட பாண் நாகரிகத்தின் நினைவுகளிலிருந்து பிறந்தவையாகும்.

இப்பாண் நாகரிகத்தின் வீழ்ச்சிக்கான காரணத்தையும் நாம் சிந்தித்தாக வேண்டும். புதிய குடியேற்றம் அல்லது மக்கள் தொகைப் பெருக்கம் காரணமாக உற்பத்தி முறையில் வளர்ச்சி ஏற்படுகிறது. எரிபுனக் குறவன் அன்ன (புற 231) மரங்கொல் கானவன்' (குறு 214) குறத்தி மாட்டியவறற்கடைக் கொள்ளி' (புற 108) முதலிய தொடர்கள் காட்டு வாழ்க்கையினையுடைய குறவர்கள் மரங்களை வெட்டி எரித்து விவசாய நிலங்களாக மாற்றியதைக் காட்டுகின்றன. 'நாம் மரங்களை வெட்டி எரித்துச் சுட்ட நிலத்தில் இப்பொழுது சிவப்புத் தினை கரும்பைப் போல வளர்ந்துள்ளது' என்றே குறுந்தொகைப் பாடலில் ஒரு செய்தியைக் காண்கிறோம். அரிசில்கிழார், பெருங்குன்றூர்க்கிழார், கிள்ளிமங்கலம்கிழார், ஆவூர்க்கிழார், ஆவூர்மூலங்கிழார், ஆலத்தூர்க்கிழார் முதலிய புலவர்களின் பெயர்கள் நிலவுடைமையின் வளர்ச்சியைக் காட்டுகின்றன. நிலக்கிழார்களான இப்புலவர்கள் அரசர்களுக்கும் குறுநிலத் தலைவர்களுக்கும் நெருங்கியவர்களாக இருந்தார்கள்.

சோழவேந்தன் நலங்கிள்ளியிடம் கோவூர்க்கிழார் பெற்றிருந்த செல்வாக்கும், பேகன் என்ற குறுநிலத் தலைவனின் அகவாழ்க்கையைத் திருத்தும் பெருங்குன்றூர்க்கிழார், அரிசில்கிழார் ஆகியோரின் செல்வாக்கும் வரிபெறும் முறைபற்றி பாண்டிய மன்னனுக்குப் பிசிராந்தையார் கூறும் அறிவுரைப் பாடலும் இதற்குச் சான்றாகும். இது இரண்டாவது வளர்ச்சி நிலையாகும்.

இங்கு, விவசாய வளர்ச்சியோடு வாணிக வளர்ச்சியும் ஒருங்கு நிகழ்ந்தது. வாணிகர் செல்வாக்கில் வளர்ந்த மதங்களான சமணமும் பௌத்தமும் இக்காலத்திலேயே கால் கொண்டிருக்க வேண்டும். வாணிகர்களைக் குறிப்பிடும் சாத்தனார் என்ற பெயர் வழக்கினைச் சங்க இலக்கியங்களில் பெருகவே காணமுடிகிறது. ஆயினும் சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் சமண பௌத்தக் கருத்துக்கள் விரிவாகப் பேசப்படவில்லை.

உலோச்சனார், இளம்போதியார் முதலிய சங்கப் புலவர்களுடைய பெயர்கள் பௌத்த சமணச் சார்பைக் காட்டுகின்றன. சமணரின் அறங்களில் ஒன்றான கொடைகளில் அறிவுக் கொடையும் (ஞானதானம்) ஒன்றாகும். பள்ளி என்ற சொல் கல்விக் கூடத்தின் பேராகவும் மாறியது சமணப்பள்ளிகள் கல்வி நிலையங்களாகவும் இருந்ததாலேயே! கல்விச் சிந்தனையை யொட்டிய நெடுஞ்செழியனின் புறநானூற்றுப் பாடல் சமணர்களின் கல்விச் சிந்தனையின் தாக்கம் என்று கூறலாம். வடக்கு நோக்கி உண்ணாநோன்பிருந்து உயிர்விடும் வழக்கத்திற்குச் சான்றாகச் சங்க இலக்கியத்தில் கோப்பெருஞ்சோழன், புறப்புண்நாணி வடக்கிருந்த மன்னன் ஆகிய இரு செய்திகள் காணப்படுகின்றன. எனினும் இது தமிழ் நிலத்து வழக்கமாகத் தெரியவில்லை; சமணர் தொடர்பாலே ஏற்பட்டதாகத் தெரிகிறது. கி.பி.5ஆம் நூற்றாண்டில் எழுந்த திருநாதர் குன்றுப்பாறைக் கல்வெட்டு இது சமணர் வழக்கு என்பதை உறுதி செய்கிறது. கி.மு.முதல் நூற்றாண்டிலும் அதன் பின்னரும் தமிழ்நாட்டில் பரவலாகக் காணப்படும் கல்வெட்டுக்கள் குறிப்பாக உப்பு வாணிகன், பொன்வாணிகன் ஆகியோரைக் குறிப்பனவாகும்[7]. அழகர்மலைக் கல்வெட்டு தமிழ்நாட்டு வணிகர் ஆதரவோடு சமணம் வளர்ந்ததை நமக்கு உணர்த்துகிறது. இவற்றோடு ஆடுதுறை மாசாத்தனார், ஒக்கூர் மாசாத்தனார், கருவூர் கதப்பிள்ளைச் சாத்தனார், பெருந்தலைச் சாத்தனார், மதுரைக் கூலவாணிகன் சீத்தலைச் சாத்தனார், மோசிசாத்தனார், வடமவண்ணக்கன் பேரிசாத்தனார், பெருஞ்சாத்தனார், ஒக்கூர் மாசாத்தியார் ஆகிய புலவர்களின் பெயர்களை அழகர்மலைக் கல்வெட்டோடு ஒருங்கு நோக்குகையில் தமிழ்நாட்டில் சமண பௌத்தம் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்ததை உணர முடியும். சங்கப் பாடல்கள் காட்டும் சமூக மாற்றங்களில் இது மூன்றாவது கட்டமாகும்.

இந்த இடத்தில் வரலாற்றாசிரியர் நசுப்பிரமணியன் கூறும் ஒரு கருத்து சிந்திக்கத்தக்கது. 'சமணமும் பௌத்தமும் தமிழ்நாட்டில் நுழைவதற்கு மிக முன்னரே ஆரியப்பிராமணரின் இந்துமதக் கருத்துக்கள் தமிழகத்தை அடைந்துவிட்டன. சமூக வாழ்வையும் சமய வாழ்வையும் பாதித்தன'[8] என்பது அவர் கருத்து.

சங்க இலக்கிய காலத்தில் இருவகைப்பட்ட பார்ப்பனக் குடியேற்றம் தமிழ்நாட்டில் நிகழ்ந்திருக்கிறது. பாரியின் அரசவைக் கவிஞரான கபிலர் கள்ளும் புலாலும் உண்ணும் அந்தணராக இருந்துள்ளார். இவர் பாரியின் 'தோழனாகவே' தம்மைக் கூறிக் கொள்கிறார். பாரியின் மக்களைத் 'தம் மக்கள்' என்கிறார். இவர் பாரிக்குக் குருவாகவோ, புரோகிதராகவோ இருந்ததாகக் கூறமுடியாது.

மற்றொரு புறநானூற்றுப் பாடலில் பூஞ்சாற்றூர்ப் பார்ப்பான் கௌணியன் விண்ணந்தாயனை ஆவூர் மூலங்கிழார் பாடுகின்றார். 'ஆறங்கங்களையுடைய வேதத்திற்கு மாறுபட்ட சமண பௌத்தர்களின் மிகுதியைச் சாய்க்க வேண்டி' விண்ணந்தாயன் பல வேள்விகளை நடத்தினான் என்பது அப்பாடலின் செய்தியாகும். இப்பாடலின் வழி வேதத்தலைமையினை மறுத்த சமண பௌத்த எதிர்ப்பில் தமிழ்நாட்டுப் பார்ப்பனர் முனைந்து நின்ற செய்தியை அறிகிறோம். வேதகாலத்து அந்தணர், கள்ளும், புலாலும் உண்டதற்கு ஒரே சான்று கபிலரது பாடல் மட்டுமே. இந்தவேறுபாடு கூர்ந்து உணரத்தக்கது. எனவே, சமண பௌத்தத்திற்கு முன்னும் பின்னுமாக தமிழ்நாட்டில் இரண்டு பார்ப்பனக் குடியேற்றங்கள் நிகழ்ந்திருக்கின்றன. இக்கருத்தில் எஸ். இராமகிருஷ்ணன் மட்டும் உடன்படுகிறார். 'தென்னகம் வந்த சிந்து வெளியினரான திராவிடரோடு வந்த புரோகிதர்களும் பின்னாளில் ஆரியராகவே வந்த பிராமணர்களும் கலந்ததால் உருவான தமிழக அந்தணர் கூட்டம்' என்பது அவர் கருத்து. இராமகிருஷ்ணன் கருத்துப்படி கபிலர் திராவிடரோடு வந்த புரோகித வகுப்பைச் சார்ந்தவராக இருக்கலாம். இப்பிரிவினர் அக்காலத்தில் சமயத் தலைமை பெறவில்லை. அரசர்களுக்குத் தோழனாகவே விளங்கியிருக்கின்றனர். பின்னாளில் ஆரியராக வந்த பிராமணரே வேந்தன் பணியுமளவு சமயத் தலைமை பெற்றவராக விளங்கினர். 'பார்ப்பார்க்கு அல்லது பணிபு அறியலையே' (பதிற். 63) பார்ப்பார் தப்பிய கொடுமையோர் (புறம் 34) ஆகிய தொடர்களும்' அரசே உன்னுடைய தலை நான்மறை கற்ற அந்தணர் உன்னை வாழ்த்தும் போது மட்டும் பணிவதாகுக' (புறம் 6) என்பன போன்ற

கருத்துக்களும் வேதத்தை எதிர்த்த சமண பௌத்த எதிர்ப்புகளுக்குப் பின் வந்தவையே. சமண பௌத்த எதிர்ப்பிலேதான் வேதங்களின் பெருமை, வேதங்கற்ற பிராமணர் உயர்வு ஆகிய கொள்கைகள் தமிழ்நாட்டில் புகுந்திருத்தல் வேண்டும். தமிழ் நாட்டில் இக்கருத்துக்களே சற்றுப் பின்னர் வந்த பக்தி இயக்க எழுச்சிக்கு அடிப்படையாக அமைந்தன. பக்தி இயக்க முன்னோடிகளில் ஒருவரான சம்பந்தர் 'வேத வேள்வியை நிந்தனை செய்துழல்' சமணர் பௌத்தர் என்றே அவர்களைக் கண்டிக்கிறார். எனவே, வேதப் பெருமையும், வேதியர் உயர்வும் கூறும் சங்க இலக்கியப் பாடல் தமிழகத்தில் சமண பௌத்தர் வருகைக்குப்பின் வந்தவையே. இது சங்க இலக்கியப் பாடல்களில் நான்காவது கட்டப் பகுதியாகும்.

இந்தநான்கு கட்டப் பிரிவினை ஆதாரமாகக் கொண்டு தொல்லியல் ஆய்வு, மொழியியல் ஆய்வு, யாப்பு வளர்ச்சி, சமயக் கருத்துக்களின் மாற்றங்குறித்த ஆய்வு, சமூக இயல் ஆய்வு, இனக்குழு ஆய்வு ஆகியவற்றின் முடிவுகளை ஒருங்கு தொகுத்து சங்கப் பாடல்கள் காலவரிசைப்படி அடுக்கப்பட வேண்டும். கிடைத்துள்ள தொகுப்பினை அப்படியே ஏற்றுக்கொள்வது பல குழப்பங்களுக்கே அடிப்படை.

1. ஏ.வி. சுப்ரமணிய ஐயர், *தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி*, (1971) பக். 78-79.
2. மேலது; பக். 80-81.
3. K.R. Srinivasan, *Some aspects of Religion as revealed by early monuments and Literature of the South India*, MUJ, 1960, P. 147.
4. மு.கு.ஜெகந்நாதராஜா, *புறநானூற்றில் தம்மபதம், ஆராய்ச்சி, டிசம்பர் (1971)*, பக். 450-452.
5. 1980-இல் கலந்துரையாடலில் தெரிவித்த கருத்து.
6. K.Kailasapathy, Tamil Heroic Poetry, P. 115.
7. Iravatham Mahadeven, Corpus of Tamil - Brahmi Inscriptions, (Reprint of the Seminar on Inscriptions) 1960 and Tamil - Brahmi Inscriptions, State Dept of Archae, 1970.
8. N. Subramanian, Sangam Polity, (1960), P. 265.
9. எஸ். இராமகிருஷ்ணன், *இந்தியப் பண்பாடும் தமிழரும்*, ப.193.

சங்க இலக்கியத்தில் சமூகவியல் ஆய்வுகள்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் ஏட்டிலிருந்த சங்க இலக்கியங்கள் அச்சுக்குக் கொண்டு வரப்பட்டன. இவற்றை தேடிக் கண்டுபிடித்து அச்சிலேற்றிய அரிய முயற்சி உ.வே. சாமிநாத ஐயராலும், சி.வை. தாமோதரம் பிள்ளையாலும் முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட்டது. இவர்களது முயற்சிக்கு முன்னரே 1850 முதலாக மழவை மகாலிங்க ஐயரால் தொல்காப்பியம் பகுதி பகுதியாக அச்சிடப்பட்டது. பின்னர் சங்க இலக்கியங்களின் மீள்கண்டுபிடிப்பு தமிழ் அறிஞர்களால் அரிய பெரிய இலக்கிய முயற்சியாக மட்டும் கருதப்பெறவில்லை; தொன்மையான தமிழ்ப் பண்பாட்டின் மீள்கண்டு பிடிப்பாகவும் கருதப்பட்டது.

தேசிய இயக்கம் சிறு முளையாகவும் திராவிட இயக்கம் குறுவித்தாகவும் தோன்றியிருந்த காலம் அது. கிறித்துவுக்குச் சற்று முன்னும் பின்னுமான சங்க இலக்கியப் பரப்பின் தொன்மை அக்காலத்திய தமிழ்க் கல்வியாளர்களைப் பெருமகிழ்ச்சி கொள்ள வைத்தது. அதற்கும் மேலாக இந்தியத் துணைக் கண்டத்தின் சமயச் சார்பற்ற அதிலும் குறிப்பாக, தமிழ்நாட்டில் வைதீகச் சமயச் சார்பற்ற ஒரு பேரிலக்கியப் பரப்பு என்பதாகவும் அது கொண்டாடப்பட்டது.

அதன்பின்னர் ஆய்வுணர்வோடு சங்க இலக்கியங்களை எழுதியும் பேசியும் வந்த அறிஞர்கள் பலராவர். இவர்களில் 'உரைவிளக்க ஆசிரியர்கள்' பணியாற்றிய சிலரை நீக்கிவிட்டு 'இலக்கியம் சமூகத்தின் விளைபொருள்களில் ஒன்று', என்ற உணர்வோடு சங்க இலக்கியங்களை அணுகிய அறிஞர்களை மூன்று காலகட்டத்தைச் சேர்ந்தவர்களாகப் பிரிக்கலாம்.

கனகசபைப் பிள்ளை, மு. இராகவையங்கார், எம்.சீனிவாச ஐயங்கார் ஆகியோர் முதல் காலகட்டத்தினர். கா.சு.பிள்ளை,

மா.இராசமாணிக்கனார், ஔவை சு. துரைசாமி, எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை ஆகியோர் இரண்டாம் காலகட்டத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். பேராசிரியர் நா. வானமாமலை, க. கைலாசபதி, கா.சிவத்தம்பி, பி.எல்.சாமி, கோ. கேசவன் ஆகியோர் மூன்றாம் கட்டத்தைச் சார்ந்தவர்கள். சமூகவியல் என்ற விஞ்ஞானப் பார்வையோடும் தன்னுணர்ச்சியோடும் இவ்வகையான ஆய்வு நெறியினைத் தமிழில் முழுமையாக்கியவர்கள் இவர்களே.

ஆய்வாளர்களில் முதற் காலகட்டத்தினைச் சார்ந்த கனகசபைப் பிள்ளையின் 'ஆயிரத்து எண்ணூறு ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட தமிழர்கள்' என்ற நூல் அன்றிருந்த காலச் சூழ்நிலையில் புதிய முயற்சியாகும். 'உரையாசிரியர்களின் பிடிக்குள்' அகப்படாமல் தமிழ் இனக்குழுக்கள் சிலவற்றின் அடையாளங்களைத்தேட முற்பட்டார் கனகசபைப் பிள்ளை. அம்முயற்சி பின்வந்தோருக்கு வழி காட்டியாக அமைந்தது. அவரை அடுத்து வந்த மு.இராகவையங்கார் அக்காலச் சூழ்நிலையில் வடமொழியோ, ஆங்கிலமோ அறியாத எளிய மனிதர். இருந்தபோதும் அவரது 'தொல்காப்பியம் பொருளதிகார ஆராய்ச்சி'(1908)யும் வேளிர் வரலாறும் (1913) குறிப்பிடத்தகுந்த முயற்சிகளாகும். உரை மரபுகளிலிருந்து வெளியேறி மு. இராகவையங்கார் சங்க இலக்கியங்கள் குறிப்பிடும் வேலன்மார், இன்றும் கேரளத்தில் முருகப்பூசாரிமார் சாதியினராக வாழ்கின்றனர் என்று எடுத்துரைத்தார்.

ஐயங்காரது 'வேளிர் வரலாறு' பின்வந்த ஆய்வாளர்களால் இன்றளவும் ஏற்கப்படவும், மறுக்கப்படவும் இயலாத நூலாக விளங்குகின்றது. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் பொருட்பெயர், இடப்பெயர், காலப்பெயர்களைப்பின் வந்த ஆய்வாளர்களுக்கு வசதியாக அவரே எடுத்துக்காட்டி விளக்கினார். சங்க இலக்கிய ஆய்வுகளைக் கள ஆய்வுகளோடு இணைத்த முதல்வர் அவரே என்றால் மிகையாகாது. அவரை அடுத்து வந்த எம். சீனிவாச ஐயங்கார் சங்க இலக்கியங்கள் காட்டும் திணை நில மக்களிடத்தில் நிகழ்காலச் சாதியமைப்பின் வித்துக்களைக் காண முயலுகிறார். The Tamil Caste என்ற தலைப்பில் 33 பக்கங்களில்(59-91) அவர் எழுதியுள்ள கருத்துக்கள் நிகழ்கால இனவரைவியல் ஆய்வாளர்களுக்குப் பெரிய சவாலாகும். மாவட்ட ஆட்சியாளர்களின் கீழ் அரசிதழ் (District Gazetteers) தயாரிக்கும் பணியில் இருந்ததால் தமிழ்நாட்டுச் சாதியமைப்புக் குறித்த களப்பார்வை அவருக்குக் கிடைத்த வாய்ப்பாக இருந்தது.

சங்க இலக்கிய ஆய்வாளர்களில் இரண்டாம் கால கட்டத்தினரைச் சார்ந்தவர்களாக பேராசிரியர் கா.சு.பிள்ளை, இராசமாணிக்கனார், ஔவை சு. துரைசாமி ஆகிய மூவரைக் குறிப்பிடலாம். கா.சு.பிள்ளையின் மரவழிபாடு நாகவழிபாடு குறித்த சிறிய ஆங்கில நூல் (Tree Worship & Ophiolatry) சங்க இலக்கியச் செய்திகளில் புதிய பார்வையைச் செலுத்திய நூலாகும். மா. இராசமாணிக்கனாரின் 'பத்துப்பாட்டு ஆராய்ச்சி' சங்க இலக்கிய ஆய்வுகளைக் களஆய்விற்கு எடுத்துச் சென்ற மற்றொரு நூலாகும். சங்க இலக்கிய வேளிர் மரபினருக்கும் இக்கால சாதிக்குழுவினர்க்கும் உள்ள உறவினைத் தொடர்ந்த கல்வெட்டுச் சான்றுகளின் மூலம் அவர் முன்வைத்துள்ளார். எம். சீனிவாச ஐயங்காரால் தொடங்கப்பட்டு மா. இராசமாணிக்கனாரால் முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட்ட கருதுகோள்களைக் களஆய்வுகளின் மூலமாகவும், கல்வெட்டுச் சான்றுகளின் மூலமாகவும் தான் ஆய்வாளர்கள் ஏற்றுக்கொள்ளவோ, மறுதலிக்கவோ முடியும்.

மூன்றாவது கால கட்டத்தைச் சார்ந்த ஆய்வுகளே சமூகவியல் ஆய்வுகள் என்ற பெயருக்குத் தகுதியானவை. இவர்கள் காலத்தில் சமூகவியல் நன்கு அறிமுகமான படிப்புத் துறையாகவும் ஆகிவிட்டது. சமூகம் என்பது பல்வேறு வகையான நிறுவனங்களின் சேர்க்கையாகும். இந்நிறுவனங்கள் குடும்பம், கல்வி, வழிபாடு என காட்சிக்குப்படும் நிறுவனங்களாகவும் அமையும். கற்பு, அறம் எனக் கருத்தியல் நிறுவனங்களாகவும் அமைகின்றன. சமூகவியலின் அடிப்படை இலக்கணங்களில் ஒன்று எல்லாப் பொருட்களும், நிகழ்வுகளும், அசைவுகளும் தம்மிலே தாமே முழுமையுடையவை அல்ல. அவை புறநிலை எதார்த்தங்களோடு (Objective realities) தொடர்புடையனவாகும். குறிப்பாக, பொருள் உற்பத்தி முறைகளோடு அவை உறவுடையன. சமூக அசைவுகள் ஒன்றை ஒன்று சார்ந்தே இயங்குகின்றன. இச் சார்பு இயக்கத்தின் அளவிலே ஏற்படும் மாற்றம் அதன் பண்பிலும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்துகின்றது. இந்த விதிகளை மனத்தில் கொண்டு சமூக அசைவுகளையும் அவற்றை வெளிப்படுத்தும் இலக்கியங்களையும் மதிப்பிட வேண்டும். இந்த விஞ்ஞானப் பார்வையை ஏற்றுக் கொண்டவர்களே சங்க இலக்கியங்களின் மூன்றாம் கட்ட ஆய்வாளர்கள். பேராசிரியர் நா. வானமாமலை தொடங்கி மனோன்மணி சண்முகதாஸ் வரையிலான ஆய்வாளர்களை இம் மூன்றாம் பிரிவினர்களாகக் கொள்ளலாம்.

தமிழ் ஆராய்ச்சி உலகில் பொதுவாகவும் குறிப்பாக, சங்க இலக்கிய ஆராய்ச்சிகளிலும் சமூகவியல் பார்வைகள் குறுக்கு

வெட்டாகப் பாய்ந்து புது நெறிகளை உருவாக்கியது 1960-களில் தான். ஈழத்துத் தமிழறிஞர் க. கைலாசபதியே இதனைத் தொடங்கி வைத்தவராவார். 1966இல் வெளிவந்த "பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்" என்ற அவரது நூல் தமிழ் ஆய்வுலகில் ஒரு திருப்பு முனையாகும். இந்நூலின் முதல் நான்கு கட்டுரைகள் சங்க இலக்கியங்களை ஆய்வுப் பொருளாக்கியவையாகும். இந்நூலின் முன்னுரையில் "சமூகவியல், மனிதவியல், அகழாராய்ச்சி, வரலாறு போன்ற பிற அறிவியற்றுறைகளின் துணைக் கொண்டு எமது இலக்கியத்தை ஆய்வது இன்றைய நிலையில் மிகவும் பயனுள்ள செயல் என்பது எனது கருத்தும் நம்பிக்கையும்" என (சற்றுத் தயக்கத்துடனேயே) அவர் கூறுகிறார். 1968-இல் அவரது Tamil Heroic Poetry என்ற ஆங்கில நூல் வெளிவந்தது. இந்த நூலில் தமது சமூகவியல் பார்வைகளை சாட்விக் (H.M. Chadwick) எழுதிய The Heroic Age என்ற நூலிலிருந்தும் எட்டுத் தொகை நூல்களை ஆராய்ந்த ஜான் மாரின் (John Mar) நூலிலிருந்தும் தான் பெற்றுக்கொண்டதாக அவர் கூறுகிறார்.

1969-இல் பேராசிரியர் நா. வானமாமலை 'ஆராய்ச்சி' என்னும் இதழைப் பாளையங்கோட்டையிலிருந்து தொடங்கினார். தமிழ் ஆராய்ச்சியினைப் புதிய தளங்களுக்கு எடுத்துச் சென்றதில் ஆராய்ச்சி இதழின் பணி மதிப்பிடற்கரியதாகும்.

இதன் ஏழாம் இதழில் பேராசிரியர் கா. சிவத்தம்பி எழுதிய "திணைக் கோட்பாட்டின் சமூக அடிப்படைகள்" என்ற கட்டுரை வெளிவந்தது. திணைப் பாகுபாடுகளை சமூக வளர்ச்சிப் போக்கில் விளக்கிக்காட்டும் கட்டுரை இது. எடுத்துக்காட்டாக ஊடல் என்னும் உரிப்பொருளைப் பேரா. சிவத்தம்பி பின் வருமாறு விளக்குகிறார். (தமிழிலக்கியம் பயிற்றுவிக்கும் பேராசிரியர்கள் கண்களில் இன்றுவரைகூட இக்கட்டுரை படாதது தமிழ்க் கல்வியுலகத்தின் அவலமாகும்.)

"மருதத்தின் ஒழுக்க முறையான ஊடலின் சமூக, பொருளாதார முக்கியத்துவம் எளிதில் புரியக்கூடியதே. மருதத்தில் வேளாண்மையின் வளர்ச்சியானது விரிவான தனி நிலவுடைமை வளர்ச்சிக்கு அடிகோலியது . . . வீரயுகத்தின் பெண்குலக் கலைஞர்கள் நிலப்பிரபுத்துவ யுகத்தில் பரத்தையர்களாக மாறினார்கள். பரத்தமை சமுதாயத்தால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட மண உறவுக்கு வெளியே இன்பம் காணும் வாயிலாக விளங்கிற்று. ஏனெனில், சொத்துரிமைக்கும் குடும்பப் பரம்பரை உரிமைக்கும் இடையூறு செய்யாத ஒரு தனியுரிமையாக இது திகழ்ந்தது.

சிக்கலாகவும் அறைகூவலாகவும் மனையில் வாழும் கிழத்திக்கு இருந்தது."

'ஆராய்ச்சி' இதழில் தொடர்ந்து மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி, பி.எல்.சாமி, கா. சுப்பிரமணியம் ஆ. சிவசுப்பிரமணியம், செ.வை.சண்முகம், தா.வே. வீராசாமி, மு.கு.ஜெகநாத ராஜா ஆகியோர் சங்க இலக்கியம் குறித்து சமூகவியல் பார்வையோடு எழுதிய கட்டுரைகள் குறிப்பிடத்தகுந்தனவாகும். இவற்றுள்ளும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லத் தகுந்தன 'வேலன் வழிபாடு' பற்றிய பி.எல். சாமியின் கட்டுரையும், "சங்க இலக்கியத்தின் இனக்குழு வாழ்க்கை" என்ற கா. சுப்பிரமணியனின் கட்டுரையுமாகும். ஆராய்ச்சி இதழில் சங்க இலக்கியம் குறித்து கட்டுரை எழுதிய பலரும் பின்னாளில் சமூகவியல் பார்வையோடுகூடிய நூல்கள் பலவற்றை எழுதி வெளியிட்டனர்.

பி.எல். சாமியின் 'தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு', *(1975)* மயிலை சீனி. வேங்கடசாமியின் பழங்காலத் தமிழர் வணிகம் *(1974)* கா. சுப்பிரமணியனின் 'சங்க காலச் சமுதாயம்' *(1976)* பி.எல். சாமியின் 'சங்க நூல்களில் முருகன்', 'சங்க நூல்களில் மீன்கள்', 'சங்க நூல்களில் மணிகள்', பேராசிரியர் கா. சிவத்தம்பியின் இலக்கணமும், சமூக உறவுகளும் *(1982)*, Studies in Ancient Tamil Society *(1998)* ஆகியவை சங்க இலக்கியம் குறித்த சமூகவியல் பார்வைகளைப் பெருமளவு வளர்த்தெடுத்த நூல்களாகும். ஆராய்ச்சி இதழ் வழியாக வந்த ஆய்வாளர்கள் ஒருபுறமாக 1980 ன் தொடக்கத்தில் சங்க இலக்கியங்களின் மீதெழுந்த சமூகவியல் ஆய்வுகளிள் அடுத்த கட்ட வளர்ச்சி தொடங்கியது.

சமூகவியல் பார்வை கொண்டு சங்க இலக்கியதத்தை ஆராய்ந்த மேற்குறித்த ஆய்வாளர்களின் பணி நினைக்கப்பட வேண்டியதாகும். குறிப்பாக சமூகவியல், மானுடவியல் சார்ந்த தமிழியல் ஆய்வுகளை நிகழ்த்தியவர்களும், நிகழ்த்துவோர்களும் பேராசிரியர் நா.வா.வின் ஆராய்ச்சி நெறிமுறைகளைப் படித்தே தீரவேண்டும்.

1979 டிசம்பரில் வெளிவந்த கோ. கேசவனின் "மண்ணும் மனித உறவுகளும்" என்ற நூலின் ஐந்து கட்டுரைகளில் மூன்று கட்டுரைகள் சங்க இலக்கியம் குறித்தனவாகும். ஆய்வுலகத்தோடு தொடர்புடைய கல்லூரித் தமிழாசிரியர்களை இக்கட்டுரைகள் அதிர்ச்சியடையச் செய்தன என்றால் மிகையாகாது. மார்க்சிய

சமூகவியல் சிந்தனையோடு எழுதப்பட்ட இக்கட்டுரைகள் சங்க இலக்கியங்கள் குறித்த உரையாசிரிய அணுகுமுறைகளையும் அவை உருவாக்கி வைத்திருந்த 'புனிதங்களையும்' உடைத்தெறிந்தன. "நன்னடை நல்கல் வேந்தற்குக் கடனே" என்னும் புறநானூற்றுப் பாடல் அடிக்குப் பாடவேறுபாடான, 'தண்ணடை நல்கல் வேந்தற்குக் கடனே', என்பதே சரியானது என வீரயுகத்தை விளக்கி வாதிடுகிறார் அவர். சங்க இலக்கியங்களின் காலம் இனக்குழுக்கள் கரைந்தும் கரைக்கப்பட்டும் அரசுகள் உருவான காலம் என்னும் கருத்தை 'போரும் பூசலும்' எனும் கட்டுரை மிகத் துல்லியமாகவே முன்வைத்தது.

கேசவனுக்குப் பின்னர் சங்க இலக்கியம் குறித்த சமூக ஆய்வுகளில் புதிய வரவாக யாரையும் குறிப்பிட்டுச் சொல்ல இயலவில்லை.

சங்க இலக்கியம் குறித்த சமூகவியல் ஆய்வுகள் பெரும்பாலும் இடதுசாரிச் சிந்தனையாளர்கள் எனப்படும் மார்க்சியர்களாலேயே செய்யப்பட்டுள்ளன. இவ்வகை ஆய்வுகளின் பிற்பகுதியில் மார்க்சிய அணுகுமுறை குறித்த பார்வை மாற்றங்களும் நிகழ்த்தேறியுள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக கேசவன் நூலுக்கு எழுதிய முன்னுரையில் கைலாசபதி இவ்வாறு குறிப்பிடுகிறார். "உற்பத்தி உறவுகளினடியாக உருவாகும் பொருளாதார அமைப்பே ஒரு சமூகத்தின் அத்திவாரமாய் உள்ளது. அதாவது பொருளாதார அமைப்பே அடித்தளம். அதன்மீது பல்வேறு மேல்தளங்கள் அமைகின்றன. சமூக உறவுகள், கருத்துக்கள், நிறுவனங்கள், தத்துவங்கள் ஆகியன உருவாகின்றன. மார்க்சீய மூலக்கருத்துக்களில் ஒன்று இதுதான். பொருளாதார அடித்தளமே சமூகத்தின் கருத்து வகைகளை அதாவது, சமூகத்தினுடைய சித்தாந்த மேற்கட்டுக் கோப்பை, (அரசியல், சட்ட, சமய, தத்துவார்த்த, கலை இலக்கியக் கருத்துக்களை) நிர்ணயிக்கின்றது. உலகளாவிய பொதுவிதியாக மார்க்ஸ் இவ்வடிப்படைக் கருத்தைக் கூறினார்".

70-களில் பேராசிரியர். நா. வானமாமலையும் 'மார்க்சிய சமூகவியல் கொள்கை' என்ற தம்முடைய நூலில் இக்கருத்தையே எதிரொலித்தார் எனலாம்.

பின்நவீனத்துவ சிந்தனைகள் வலிமைபெற்றுவரும் இந்நாளில் இந்த அளவுகோலின் தகுதிப்பாடு கேள்விக்கு உள்ளாக்கப் பட்டுள்ளது என்றாலும் சமூகவியல் ஆய்வுத்துறையின் முன்னோடி முயற்சிகள் தங்களுக்குரிய இடத்தை இழந்து போய்விடவில்லை.

சங்க இலக்கியத்தில் சாதி அமைப்பின் மூலப்படிவங்கள்

சங்க இலக்கியம் என இன்று அறியப்படும் பதினெட்டு நூல்களையும், அவற்றுக்கு முன்னெழுந்ததாகக் கருதப்படும் தொல்காப்பியத்தையும் முன்னிறுத்தியே கடந்த ஒரு நூற்றாண்டுக் காலமாகத் தமிழிலக்கிய ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டு வந்துள்ளன. கனகசபைப்பிள்ளை முதல் கமீல்சுவலபில் காலம் வரை, இந்தப் பத்தொன்பது நூல்களும் எவ்விதக் கேள்விகளுக்கும் உட்படுத்தப்படாமல் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தைக் காட்டும் எழுத்துக்களாகவே கருதப்பட்டு வந்துள்ளன. அவ்வப்போது நடைபெற்ற ஆய்வுகள் அல்லது விவாதங்களும்கூட இந்தத் தொகுதியில் உள்ளவற்றைக் காலவாரியாக அடுக்குவதில் ஏற்பட்ட சிக்கல்களையே மையமிட்டு வந்துள்ளன.

சமூகவியல் சார்ந்த வரலாற்றுப் போக்கில் இத்தொகுதியை ஆராய முன்வந்த அண்மைக்கால ஆய்வாளருக்கு முந்தைய ஆய்வாளர்கள் ஏற்றுக் கொண்ட 'அமைதி' பொருத்தமாகப்படவில்லை. எனவே, தவிர்க்க இயலாதவாறு சில கேள்விகளை முன் வைக்க வேண்டிய கட்டாயம் இன்றைய ஆய்வாளர்களுக்கு ஏற்பட்டுள்ளது.

பக்திநெறிக் காலத்துக்கு முந்திய, இயற்கை நெறி சார்ந்த, சாதிய அமைப்புகள் வேர் கொள்ளாத, தொல்பொதுவுடைமைக் கூறுகளையுடையதான ஒரு சமுதாயத்தைச் சங்க இலக்கியங்கள் படம் பிடிக்கின்றன என்ற முன்னோர் கருத்து நமக்கு முழு நிறைவு தரவில்லை. காலம் என்பதற்கான வரையறை என்ன? சங்க இலக்கியங்கள் அனைத்தும் ஒருபோக்கு உடையனவாகவே தோன்றுவது ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடியதா? மாறுபட்ட போக்குடைய கருத்தியல்தளம் ஏதும் சங்க இலக்கியங்களில்

இருந்து அறியப்படவில்லையே, அது ஏன்? இன்று கையகப்பட்டுள்ள இப்பனுவல்களில் (Text) ஏற்புடைமை சரியா? சங்கப் பாடல்கள் பிறந்த காலத்துக்கும் தொகுக்கப்பட்ட காலத்துக்கும் இடைப்பட்ட காலத்தைச் சேர்ந்த கருத்தாக்கங்கள் சங்க இலக்கியங்களில் ஊடுருவியிருக்காதா? என்றெல்லாம் எழும் கேள்விகளுக்கு இலக்கிய ஆய்வுலகம் இதுவரை உறுதியான மறுமொழி ஏதும் தரவில்லை.

சங்க இலக்கியங்களைக் காலவரிசைப்படி அடுக்கும் முயற்சியினை மா. இராசமாணிக்கனார் தொடங்கி வைத்த பிறகும்கூட அவ்வகையில் தொடர் நிலை ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப் பெறவில்லை. கலித்தொகையும், பரிபாடலும் திருமுருகாற்றுப் படையும், ஏனைய சங்க இலக்கியங்களுக்கும் பிற்பட்டவை என்ற கருத்தினை மட்டும் எல்லோரும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். அப்படியானால் பிற தொகை நூல்களிற் பாடிய கபிலரும், கலித்தொகைக் கபிலரும் இருவேறு புலவர்கள் என்ற கருத்தேனும் பரவலாக்கப்பட்டதா எனில் இல்லை என்றே தோன்றுகிறது. இவ்வாறே, திட்டமிட்ட அமைப்புடன்கூடிய ஐங்குறுநூற்றினைப் பிற அகநூற்களின் காலத்தோடு சேர்த்துப் பார்ப்பதும் ஆய்வு நெறிக்கு முரணாகத் தோன்றுகிறது.

பாடநூல் தோய்வினால் (Dealing with the text) மட்டுமன்று, சொற்களின் வளர்ச்சியினைக் கணக்கில் கொள்ளும்போது குறுந்தொகை, நற்றிணை, அகநானூறு என அடி அளவால் பிரிக்கப்பட்டுள்ள அகப்பாடல்களும், புறநானூற்றின் பெரும்பகுதியும் ஆக, இவையே காலத்தால் முற்பட்டதாகக் கருதப்படும், தொல்காப்பியப் பனுவலின் ஏற்புடைமை (குறிப்பாகப் பொருளதிகாரம்) ஐயத்திற்குரியதே. மூவாயிரத்துக்கும் மேற்பட்ட சங்கப் பாடல்களில் ஒரு முறை கூடக் காணப்பெறாத 'வருணன்' என்னும் சொல், தொல்காப்பியத்தின் அடிப்படையான திணைநிலைத் தெய்வத்தின் பெயராகக் காட்டப்படுவது எப்படி? சங்க இலக்கியப் பெரும்பரப்பில் 'இந்திர விழவு' எனும் ஒரே ஒரு சொல் (ஐங். 62) தவிர இந்திரன் எங்குமே பேசப்படவில்லை. இவையெல்லாம் தற்செயல் நிகழ்வுகளென்று ஒதுக்க முடியாது. மூலபாடத்தைக் கேள்விக்குள்ளாக்கும் தரவுகள் இவை. இவ்வகையில் நீளநீளச் சிந்திக்கும்போது கோ. கேசவன் கூறும் ஒரு கருத்தே ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடியதாக இருக்கிறது.

"சங்கப் பாடல்கள் என நமக்கு வழங்கப்பட்டுள்ளவை, அன்றைய கால அரசதிகாரத்துக்கான சிந்தனையாளர்களின்

கவனமான தேர்ந்தெடுப்புகளாக உள்ளன எனலாம். குலக்குழு அமைப்பிலிருந்து நிலத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட அரசு இறைமை மாற்றத்தின் பொழுது மன்னர் பரம்பரையின் தொடர்ச்சியினை நிச்சயப்படுத்துவதற்காக இத்தகைய தொகுப்பு முயற்சிகள் நடைபெற்றிருக்கக்கூடும் எனலாம். இத்தகைய சூழலை மனங்கொண்டே சங்க இலக்கியத்தை வரலாற்று ஆதாரமாகக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. சங்க இலக்கியம் குறை ஆதாரமே; ஆனால் தவிர்க்கவியலாத அளவுக்கு சார்ந்திருக்கப்பட வேண்டிய குறை ஆதாரமாகும்" என்கிறார் கோ. கேசவன். 'இன்மை' உருவாக்கும் பல கேள்விகளுக்கு சங்க இலக்கியத்தைப் பொருத்த மட்டில் இதுவே தகுந்த விடையாகும்.

"அகமணமுடைய, அதனால் பிறப்பு வழிப்பட்ட, சாதியப்படி நிலைகளை - குறிப்பாகப் பார்ப்பன மேலாண்மையை - ஏற்றுக் கொள்கின்ற, குறிப்பிட்ட தொழிலோடும், நிலத்தோடும் பிணைக்கப்பட்ட, சடங்கு சாத்திர அடையாளங்களையுடைய ஒரு மக்கள் திரளையே நாம் இன்று 'சாதி' என்னும் பெயரோடு அடையாளப்படுத்துகிறோம். சாதி என்னும் சொல்லுக்குத் திராவிட வேர்ச்சொல் காணும் முயற்சி பலிக்கவில்லை என்றாலும் தொல்காப்பியத்தில் ஒரே ஒரு இடத்திலும், சங்க இலக்கியத்தில் ஒரே ஒரு இடத்திலும் "நீர்வாழ் சாதி" (தொல் மரபியல் 588) "பறவைச் சாதி" (பெரும்பாண்: 209) என அஃறிணை உயிரினங்களின் தொகுதியைக் குறிப்பிட இச்சொல் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

சாதி என்னும் சொல்லுக்குத் திராவிட மொழிகளில் வேர் எதுவும் காணப்படவில்லை என்பதோடு இச்சொல்லை அடியாகக் கொண்டு விரிவெடுத்த சொற்களையும் தமிழ் இலக்கியப் பரப்பில் காண முடியவில்லை. ('சாதியம்' என்ற சொல் 20-ஆம் நூற்றாண்டு ஆக்கமாகும்). மாறாக, பிறப்பினைக் குறிக்கும் வேர்ச்சொல்லாக வடமொழியில் 'ஜா' என்பதைக் காண்கிறோம். ஜன்மம், ஜாதகம், பத்மஜா, வனஜா, ஜலஜா, பங்கஜ முதலிய சொற்கள் பிறப்பைக் குறிக்கும் 'ஜா' என்னும் வடமொழி வேரிலிருந்து பிறந்தவை (பங்கே ஜய இதிபங்கஜ: பங்கஜத்தில் (சேற்றில்) பிறந்ததால் பங்கஜம்). எனவே சங்க இலக்கியத்தில் பயிலும் 'சாதி' எனும் சொல் 'ஜாதி' என்னும் வடசொல்லின் தமிழ் வடிவம் என்றே கொள்ள முடிகிறது. 'குலம்' என்னும் சொல்லும் அவ்வாறே வடமொழி வேர்ச்சொல்லாகும் (பார்க்க: குலபதி, குலோத்துங்கன்).

சங்க இலக்கியங்களில் தெளிவாகக் குலமும் கோத்திரமும் - (கோத்திரம் என்னும் சொல்லும் ஓரணியில் கட்டப்பட்ட பசுக்கள்

என ஆரியரின் தாய்வழி உறவு முறையினைக் காட்டும் வடமொழிச் சொல்லாகும்) சொல்லப்பட்ட மக்கள் பார்ப்பனர் மட்டுமே. வாதூளி (வாதூல கோத்ரம்) நெடும்பாரதாயன் (பாரத்வாஜ) கவுணியன் (கவுண்டில்ய) கோதமன் (கௌதம) என்றவாறு பார்ப்பனக் கோத்திரப் பெயர்கள் காணப்படுகின்றன. இவை இன்று வரை மாறாமல் இருக்கின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. "பொதுவாகச் சாதிமுறை முழுவதற்குமே அந்தணர் அச்சாணி ஆவர்" என்று ந. சுப்பிரமணியன் குறிப்பிடுவது இவ்விடத்தில் எண்ணத்தகும் (சங்ககால வாழ்வியல், ப. 314).

சாதி, குலம் ஆகிய இரண்டு சொற்களைத் தவிர்த்து குடி, கணம் என்னும் இரண்டு சொற்களும் குறிப்பிட்ட மக்கள் திரளைக் குறிக்கச் சங்க இலக்கியத்தில் காணப்படும் சொற்களாகும். இவற்றுள் குடி என்னும் சொல் 'ஒருவர் தோற்பினும் தோற்பது நுங்குடியே' (புறம் 45) 'ஒரு குடிப்பிறந்த பல்லோர்' (புறம் 183) என ஒரு குடும்பத்தைக் குறிக்கவும் 'இந் நான்கல்லது குடியுமல்ல' (புறம்) 'குடிபழிதூற்றும்' (புறம்) எனப் பெரிய மக்கள் திரளையும் குறிக்கப் பயன்பட்டு வந்துள்ளது. 'கணம்' என்னும் சொல் 'உமணர் பதி போகு நெடுநெறிக் கணநிரை வாழ்க்கை' (அகம் 390) 'நிலையா வாழ்க்கைக் கணங்கொள் உமணர்' (நற். 138) என உப்பு வணிகத்துக்காக அலைந்து திரியும் மக்கள் தொகுதியைக் குறிக்கப் பயன்பட்டு வந்துள்ளது.

சங்க இலக்கியப் பரப்பு முழுவதையும் கணக்கில் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது, அவற்றுள்ளும் பழமை சான்ற குறுந்தொகை, நற்றிணை, அகநானூறு, புறநானூறு ஆகிய நான்கு தொகை நூல்களையும் ஊன்றிப் பார்க்க நேரிடுகிறது. காலப்பழமையில் முன்னிலைப்பட்ட இந்நூல்களிலிருந்து நாம் பெறக்கூடிய செய்திகளைப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்திக் காணலாம்.

1. சங்ககாலம் தொடங்கி இன்றுவரை பொருண்மை மாறாமல் அடையாளம் காணப்படும் சொற்கள் பரதவர், பார்ப்பனர், ஆகிய இரண்டு மட்டுமே. தமிழகத்தின் தென்மாவட்டக் கடற்கரையோரம் மட்டும் காணப்படும் இம்மக்களைத் 'தென் பரதவர்' என்றே சங்க இலக்கியம் குறிக்கிறது. அது போலவே சங்க இலக்கியம் கூறும் அந்தணப் பார்ப்பனக் கோத்திரங்களும் இன்றும் உயிர் வாழ்வனவே.
2. சங்க இலக்கியம் குறிப்பிடும் 'வேலன்மார்' அதே பெயரில் இன்றும் வடமலபாரில் 'முருகப் பூசாரி'மார்களாக, தனிச்சாதியினராக வாழ்ந்து வருவதனைப் பி.எல். சாமி களஆய்வின் வழி எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

3. பாணர்கள் இசைத் தொடர்பு ஏதுமின்றி நெல்லை மாவட்டத்தின் சில பகுதிகளில் வாழ்ந்து வருகின்றனர். காலனி ஆட்சியின் தொடக்கம் வரை தோல் தைப்பவர்களாக இருந்த இவர்கள் பின்னர் கனத்த இராணுவ உடை தைப்பவராகவும் பின்னர் தானியங்கிப் பட்டறைகளில் தோல், ரெசின் (செயற்கைத் தோல்) ஆகியவற்றால் ஆன இருக்கைகளைத் தைப்பவராகவும், பின்னர் இந்நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் துணி தைப்பவராகவும் மாறி இன்று தங்கள் மரபுத் தொழில் அடையாளத்தை இழந்தவராகக் காட்சி தருகின்றனர்.

4. நிகழ் காலத்தில் மறைந்து வரும் சடங்குகள் சிலவும், மறைந்துவிட்ட சடங்குகளில் தொல்லெச்சங்களும் பறையரைப் 'பூசாரித் தொழில்' உடையவராகக் காட்டினாலும், சங்க இலக்கியங்கள் அவரைப் பூசாரித் தொழில் செய்பவராகக் காட்டவேயில்லை.

5. 'உழவர்', 'மரங்கொல்கானவர்', 'குன்றக்குறவர்', 'மறவர்', 'இடையர்' ஆகிய சொற்கள் சங்க இலக்கியத்தில் 'குடி'யினை விளக்கும் சொற்களாக அமையாமல் தொழிலைக் காட்டும் சொற்களாகவே காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, தொல்காப்பியர் கூறும் 'ஆயர்' என்ற சொல் தொழில் சார்ந்த 'குடிப்' பெயராகத் தோன்றினாலும் சங்க இலக்கியத்தின் முற்பகுதியில் 'ஆயர்' என்ற சொல் ஒரே ஒரு இடத்திலும் (புறம் 390) 'இடையர்' என்னும் நிலம் சார்ந்த தொழிற்பெயர் பதினோரு இடத்திலும் வருகின்றன. எனவே 'இடையர்' என்ற நிலப்பெயரே ஆயர் என்ற பெயரைவிடத் தொன்மை சார்ந்ததாகத் தோன்றுகிறது.

6. கடம்பர் என்பது தனிக்குடிப் பெயராகத் தோன்றினாலும் சங்க இலக்கியத்திலும் பின்வந்த இலக்கியங்களிலும் இம்மக்கள் திரளை அடையாளம் காண இயலவில்லை. கடம்ப மரத்தினைக் குலக்குழுச் சின்னமாக உடைய ஒரு தொல் குடியினராக இவர்கள் இருக்கலாம். சிலப்பதிகாரக் காலம் தொடங்கி கடம்ப மரம் முருகன் என்னும் தெய்வம் உறையும் மரமாகக் ('கடம்பமர் காளை' தேவாரம்) கருதப்பட்டுள்ளது.

7. ஆவியர், ஓவியர், – கள்வர், மழவர் என்னும் பெயர்கள் தொல்குடிகளைச், சுட்டிய பெயராகக் காணப்படினும், இப்பெயர்களைக் கரைந்து போன இனக்குழுக்களின் தொல்லெச்சமாகத்தான் கொள்ள முடிகிறது.

8. 'ஒளியர்' (பல்லொளியர் பணிபு ஒடுங்க) எனப்படும் தொல்குடிப்பெயர் கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டில் மாமல்லபுரம் கல்வெட்டில் 'ஒளிநாகன்' என மாற்று வடிவம் காட்டுகிறது. பின்னர் அச்சொல்லைக் கல்வெட்டிலும் இலக்கியத்திலும் காண இயலவில்லை.

9. மட்கலங்கள் செய்யும் தொழிலாளர் 'வேட்கோ' எனச் சங்க இலக்கியத்தில் சுட்டப்பெறுகின்றனர். வேள் என்றால் 'மண்' என்றே பொருள். இளங்கோ, கடுங்கோ, பூரிக்கோ, ஆவிக்கோ, விச்சிக்கோ என வரும் பெயர்களால் 'கோ'

என்றும் பெயர் தலைமைத் தன்மையினைச் சுட்டுவதாகத் தெரிகிறது. மட்கலம் செய்யும் தொழிலாளர் சமூகத்தலைமையினை ஏற்ற செய்தி விடுவிக்க வேண்டிய ஒரு வரலாற்றுப் புதிதாகும். முதலாம் இராசராசனின் ஆனைமங்கலச் செப்பேட்டில் 'வேட்கோவன்' என்ற குடிப்பெயரோடு ஐந்து பேர் கையெழுத்திட்டுள்ளனர். பிற்காலக் கல்வெட்டுகளில் 'வேட்கோ' என்ற பெயரோடு 'கலமிடும் குசவன்' என்ற பெயரும் காணப்படுகிறது. மட்பாண்டத் தொழிலாளர் இக்காலத்தில் வேளார் எனப்படுவதோடு, சிற்றூர்களில் பூசாரித் தொழிலும் செய்து வருவது குறிப்பிடத்தக்கது.

10. சங்க இலக்கியங்களில் 'உப்பு வணிகர்' ஆகக் காட்சி தருபவர் உமணர் ஆவர். கிறித்துவின் சமகாலத்தைச் சேர்ந்த அழகர் மலைத் தமிழ்க் கல்வெட்டு உப்பு வணிகன் ஒருவனைக் குறிப்பிடுகிறது. ஆனால் சங்க இலக்கியம் காட்டும் உமணர்களின் 'கணநிரை' வாழ்க்கையின் சுவடுகள் ஏதும் தோன்றவில்லை. 'பூவிலைப்பெண்டு' என்னும் மற்றொரு தொடரும் 'பருத்திப் பெண்டு' என்பது போலத் தொழிலைச் சுட்டுவதாகவே தோன்றுகிறது.

11. இரும்புக் கருவிகளைப் பற்றிய செய்திகள் சங்க இலக்கியத்தில் நிறையவே காணப்படினும் 'மிதியுலைக் கொல்லன்', 'செம்பு சொரி கம்மியன்', 'மரங்கொல் தச்சன்' என கைவினைத் தொழில் பற்றிய குறிப்புகள் மிக அருகியே கிடக்கின்றன. 'கம்' என்னும் சொல் 'குறைத்தல்' எனும் பொருளில் வேர்ச்சொல்லாக நின்று கம்மியர், கம்மர், கம்மாளர் ஆகிய சொற்களைப் பிறப்பித்துள்ளது.

12. பாணன், பாடினி, விறலி, வயிரியர், கோடியர் ஆகிய சொற்கள் இசைக் கலைஞர்களை – இசையினையே தொழிலாக உடைய ஒரு மக்கள் தொகுதியைக் – காட்டுகின்றன. இப்பிரிவினரைப் பிறப்பு வழிப்பட்ட கூட்டத்தினர் என்பதைவிட தொழில் வழிப்பட்ட கலைஞர் கூட்டத்தினராகவே காணமுடிகிறது.

13. சங்க இலக்கியத்தில் தனிக்கவனம் பெற வேண்டியவர்கள் புலையன், புலைத்தி என்னும் பெயர்களால் சுட்டப்படும் மக்களாவர்.

"புலையன் இழி பிறப்பாளன் (புறம் 363). அவன் ஈமச்சடங்கு செய்பவன். இறந்தவர் உடலை இடுகாட்டிலோ சுடுகாட்டிலோ இடும்போது அவன் பெருந்துடி முழக்குவான் (நற்.347) கணவனை இழந்த பெண்களைப் புல்மேல் அமர்த்திச் சடங்குகள் செய்து படையல் உணவு தருவான் (புறம் 360). அவன் தண்ணுமை என்னும் தோற்கருவி இசையினையும் முழக்குவான் (நற். 77). புலைத்தி துணி வெளுக்கும் தொழிலையுடையவள். சில இடங்களில் - களர் நிலத்தில் சிறு கிணறு (கூவல்) தோண்டி அவள் துணி வெளுப்பாள் (புறம் 311). அவள் இரவு நேரங்களில் துணி வெளுப்பாள் (நற். 90) அவள் கூரிய நகங்களும் துணிக்குரிய பசைதோய்ந்த விரல்களையும்

உடையவள் (அகம். 387) முருகு அவள்மீது இறங்கச் சாமியாடுவாள் (புறம் 259). இவ்வருணனையோடு 'இழிசினன்' என வரும் மற்றொரு தொடரும் (புறம் 289) தண்ணுமை முழக்குபவனைக் குறிப்பதால், புலையனே, 'இழிசினன்' என்று தெரிகிறது.

மேற்குறித்த, இசையோடும், துணி வெளுக்கும் தொழிலோடும் தொடர்புடைய 'புலையர்' சமூக வாழ்க்கையில் மட்டுமன்றி பிறப்பினாலும் இழிந்தவர்களாகக் (இழிபிறப்பாளன்) கருதப்பட்டதை ஐயமின்றி உணர்கிறோம்.

இந்த ஒற்றைச் சான்றினை மட்டும் கொண்டு சங்க இலக்கிய காலத்தில் பிறப்பு வழிப்பட்ட சாதிப் படிநிலைகள் இருந்ததாகக் கொள்ள முடியவில்லை. மலைப்பகுதியில் வாழும் பழங்குடி மக்களிடத்திலும்கூட அடுத்து வாழும் மந்திரச் சடங்கு செய்யும் குடியினரைக் கண்டு அஞ்சுவதும், விலகுவதும் அவர்களை இழிந்தவர்களாகக் கருதுவதும் களஆய்வு செய்த அறிஞர்களால் எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது. புலையர் அவ்வகைப்பட்ட குடியினராக இருக்கலாம்.

மறுதலையாக, சங்க இலக்கியம் காட்டும் இனக்குழு வாழ்க்கைப் பண்புகளையும் நாம் கணக்கில் கொள்ள வேண்டும். பேரா. க.சுப்பிரமணியனின் 'சங்ககால சமுதாயம்' என்னும் சிறுநூல் இவ்வகைப் பார்வையில் ஆழமும் நுட்பமும் உடையதாக அமைந்துள்ளது.

சங்க இலக்கியங்கள் பிறந்த காலத்தில் தமிழ்நாட்டு மக்கள் தொகை, அரசு என்னும் நிறுவனத்தின் வளர்ச்சி நிலை, மூவேந்தர், வேளிர்கள் ஆகியோரின் இறையாண்மை எல்லைகள், குறிப்பிடத்தகுந்தஅளவு நாடுமுழுவதும் வணிகப் பெருக்கமின்மை, இயற்கை வருணனையளவு நகர வருணனையும், அங்காடி வருணனையும் சங்க இலக்கியத்தில் பதிவு பெறாமை ஆகிய செய்திகளையும் 'இன்மை'களையும் நாம் கூர்ந்து நோக்க வேண்டும்.

இந்த இடத்தில் 'சாதி அமைப்பு' குறித்த தமிழ் வரலாற்றறிஞர்களின் கருத்தைத் தொகுத்துப் பார்ப்பது, நமது சங்க இலக்கியப் புரிதலுக்கு உதவியாக அமையும். தொடக்ககால வரலாற்றாசிரியர்களான கனகசபைப் பிள்ளையும் எம்.சீனிவாச ஐயங்காரும் சாதி பற்றிய ஆய்வோடு இனம் (Race or ethnicity) பற்றிய ஆய்வினையும் நிகழ்த்தினர். இருவரும் பார்ப்பனரை 'ஆரியர்' என்றனர். 'ஆரிய வருகைக்கு முன்னர் தமிழ்நாட்டில் சாதி அமைப்பு இல்லை' என்கிறார். எம். சீனிவாச ஐயங்கார் (Tamil Studies 1914 P.)

தமிழ்ச் சாதிகளை திராவிடர், நாகர், நாக திராவிடர் என இனஞ்சார்ந்து அவர் வகைப்படுத்திக் காட்டுகிறார்.

கே.கே.பிள்ளை, சி.இ.இராமச்சந்திரன் போன்றோர் தமிழ் நாட்டுத் தொழிற்பிரிவுகளும் பார்ப்பனரின் வருணாசிரமக் கோட்பாடும் கூடித் தமிழ்நாட்டில் சாதிப்பிரிவுகள் தோன்றின என்று சங்க இலக்கியச் சான்றுகளைக் கொண்டு முடிவு செய்கின்றனர். (சி.இ.இரா. சங்க கால வரலாறு. ப.171)

பேரா. நா. வானமாமலை, க. சுப்பிரமணியன் போன்றோர் சங்க இலக்கியச் சமுதாயத்தை இனக்குழுக்களின் சிதைவுக் காலமாகப் பார்க்கின்றனர். இனக்குழுக்களுடன் வேந்தர்கள் மோதி அவற்றைக் கரைத்த செய்தி சங்க இலக்கியப் பதிவுகளையுடையது என்பதை மறுக்க முடியாது.

இந்த இருசாரார் கருத்துக்களோடு இன்னுஞ்சில செய்திகளை மனங்கொள்வது சங்க இலக்கியம் காட்டும் மக்கள்திரள் குறித்த தெளிவான பார்வைக்கு நம்மை இட்டுச் செல்லும்.

சங்க காலத்தில் நால்வருணக் கோட்பாடு தமிழ் நாட்டில் நடைமுறையில் இருந்ததா என்பது நாம் விடை காணவேண்டிய முதற்கேள்வியாகும். அந்தணர், அரசர், வணிகர், வேளாளர் என்று வருணாசிரம நால்வகைப் பிரிவினைத் தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரமே முதலில் நமக்குக் காட்டுகிறது. நால்வருணப் பாகுபாட்டை விரித்துக்கூற வேண்டிய இடங்களில் தொல்காப்பியர் பயன்படுத்தும் கரகம், வைசியன் ஆகிய சொற்கள் சங்க இலக்கியத்தின் முதற் பகுதியில் எங்குமே காணப்படவில்லை. நூல், கரகம், முக்கோல், மணை ஆகியவற்றோடு பார்ப்பனர்களைச் சங்க இலக்கியங்களில் காணவும் இயலவில்லை. தொல்காப்பியர் குறிப்பிடும் 'வணிக', 'வாணிக' ஆகிய சொற்கள் சங்க இலக்கியங்களில் ஒவ்வோர் இடத்தில் மட்டுமே பயின்று வந்துள்ளன. கரகம், வைசிய, வாணிக ஆகிய மூன்று சொற்களும் திராவிடமொழிச் சொற்களல்ல; ஆரிய மொழி வேர்ச்சொற்களை உடையன என்பதும் கருதத்தக்கது.

நால்வருணப் பாகுபாட்டைக் குறிக்கும் சங்கப்பாடல் ஒன்றே ஒன்றுதான்.

"வேற்றுமை தெரிந்த நாற்பா லுள்ளும்
கீழ்ப்பால் ஒருவன் கற்பின்
மேற்பால் ஒருவனும் அவன்கட் படுமே" (புறம்)

என வரும் இந்தப்பாட்டை பாண்டியன் அறிவுடை நம்பி என்னும் அரசனே பாடியுள்ளான்.

'சங்க இலக்கியக் காலம் இனக்குழுக்கள் தம்முள் முட்டி மோதியும், வேந்தர்களோடு மோதியும் கரைந்து கொண்டிருந்த காலம்' என்னும் பேரா. நா.வாவின் கணிப்பினை ஏற்றுக் கொண்டு மேற்குறித்த பாடலை நோக்கினால் நமக்குச் சில புதிய பார்வைகள் கிடைக்கின்றன.

சங்க இலக்கியத்தின் பிற்பகுதியில் காணப்படும் கிழார்களின் பெருக்கமும்- சங்கப் புலவர்களில் கிழார் என்னும் பெயருடையவர்களோடு- பார்ப்பனப் புலவர்களின் பெருக்கமும் பார்ப்பனர் கிழார்களின் கூட்டிணைவும் (புறம் 166) பூஞ்சாற்றூர்ப்பார்ப்பான் கவுணியன் விண்ணந்தாயனை ஆவூர் மூலங்கிழார் பாடியது) 'அரசு' என்னும் நிறுவனத்தின் விரைவான வளர்ச்சியினைத் தெற்றென நமக்கு எடுத்துக்காட்டுகின்றன. அரசு எனும் நிறுவன வளர்ச்சிக்குத் துணையாக நின்று, அதிகார மையங்களை உருவாக்கப் பண்பாட்டுத் தளத்தில் ஒரு துணை தேவையாகின்றது. பார்ப்பனர்களின் நால்வருணக் கோட்பாடு அத்தகைய துணையாக, மரபு வழித் தொழில்பிரிவுகளோடு குறுக்கு வெட்டாகப் பாய்ந்து கலந்தபோதே சாதிப்பிரிவுகள் தமிழ்நாட்டில் தோன்றியுள்ளன. பிறப்பு வழிப்பட்ட சமத்துவமற்ற வருணப் பாகுபாடு, அதிகார உருவாக்கத்துக்கு உதவியாக அமைவதால் மூவேந்தர்களில் ஒருவனான பாண்டியன் அறிவுடை நம்பி வருணக் கோட்பாட்டை மனமுவந்து ஏற்றுக்கொள்வதில் வியப்பில்லை. அரசு உருவாக்கத்துக்கு ஒரு தத்துவம் தேவைப்படுவது போலப் பேரரசுகளின் உருவாக்கத்துத் துணைநின்ற பெருந்தத்துவம் குறித்த க. கைலாசபதியின் கட்டுரை இங்கே நினைக்கத் தகுந்தது.

தமிழ்நாட்டில் அரசுருவாக்கத்துக்குத் தேவையான பண்பாட்டுத்தளத்தை வருணக் கோட்பாடு உருவாக்கித் தருவதற்கு முன்னர் தொல்மந்திர நம்பிக்கையும் இனக்குழுப் பண்பினைக் காட்டும் 'கூட்டுண்' வாழ்க்கையும் கொண்ட, நிலவழிப்பட்ட, தொழில் வழிப்பட்ட மக்கள் திரள்களே தமிழ் நாட்டின் சாதிய அமைப்புக்கு மூலப்படிவங்களாக இருந்தன. இதுவே மேற்குறித்த ஆய்வுகளிலிருந்து நமக்குக் கிடைக்கும் செய்தியாகும்.

பண்பாடும் விலகலும்

நாகரிகம், பண்பாடு என வழங்கும் தமிழ்ச் சொற்களும் கலாசாரம் (கலை ஆசாரம்) என வழங்கும் வட சொல்லும் Culture, Civilization என வழங்கும் ஆங்கிலச் சொற்களும் உணர்த்துகின்ற பொருள் தான் என்ன? இந்தப் பொருளின் வளர்ச்சியும் தேய்வும், இன்று எப்படி இருக்கிறது? இவை குறித்து நம்மிடம் சரியான விஞ்ஞானப் பார்வை ஒன்று இருக்கிறதா? நாளைய உலகம் பற்றி எண்ணுகின்ற, பேசுகின்ற நமக்கு, இவை விடைகாண வேண்டிய அடிப்படையான கேள்விகளாகும்.

நாகரிகம் என்பது பழைய தமிழ்ச் சொல். பண்பாடு என்னும் சொல் இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஆக்கம். மனிதனின் செம்மையான செயல்களில் வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் நிகழ்வுகளை மட்டுமே இன்றைக்கும் 'நாகரிகம்' என்ற சொல் குறிக்கிறது. பண்பாடு என்ற சொல் சிந்தனையில் செம்மை, செயலில் செம்மை என்ற இரண்டையும் சேர்த்தே குறிக்கிறது. கலாசாரம் என்ற வட சொல்லும் Culture என்னும் ஆங்கிலச் சொல்லும் இதே அளவுக்கு பொருள் வீச்சு உடையனவாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட மக்கள் கூட்டம் சொல் வழியாகவும் (பேச்சு மொழி, சொல் வழித் தோன்றும் பிற கலைகள்) சொல் அல்லாத வழியிலும் (அசைவுகள், சடங்குகள் முதலியன) தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்ளும். இவ்வெளிப்பாடுகள் கண்ணுக்குப் புலப்படுவனவாகவும் அமையும்; புலப்படாதவாறும் அமையும் என்பது பண்பாடு குறித்த ஒரு விளக்கமாகும். இது வெளிப்பட்டுத் தோன்றும் பண்பாட்டின் கூறுகளை மட்டுமே விளக்குகிறது. இதனை உலகியற் பண்பாடு (Material culture) என்பதற்குரிய விளக்கமாகவே கொள்ள வேண்டும். இதுமட்டுமின்றி வேறு சிலவும் பண்பாட்டின் கூறுகளாகவும் அமைகின்றன. ஒன்று, பல்லாயிரக்கணக்கான ஆண்டு பரிணாமத்தில் இருந்து பெற்ற

அனுபவங்கள் மனித மூளையில் உறைநிலையில் இருக்கின்றன. அவை சற்றே இளகி மனிதக் கூட்டத்தின் செயல்பாடுகளை வடிவமைக்கின்றன. மற்றொன்று, உடல்ரீதியாக உயர்வகைப் பாலூட்டியான மனிதன் என்னும் உயிரியின் இயல்பு ஊக்கங்கள் (Instincts) இவையிரண்டும் மனிதக் கூட்டத்தின் நடவடிக்கைகளில் குறுக்கு வெட்டாகப் பாய்கின்றன. இவற்றையும் சேர்த்தே நாம் பண்பாட்டினை மதிப்பிட வேண்டும்.

பண்பாடு என்பது பொருள் உற்பத்தியில் இருந்து தொடங்குகிறது. பொருள் உற்பத்திதான் மனித மிருகத்தை மனிதனாக மாற்றியது. ஒரு கல்லை மற்றொரு கல்லால் செதுக்கி கற்கருவிகளை உற்பத்தி செய்ததுதான் திட்டமிட்டும் தன்நினைவோடும் மனிதன் செய்த முதல் உற்பத்தியாகும். கற்கருவிகளின் உற்பத்தி மனிதக் கூட்டம் செய்த உற்பத்தி வினையாகும். அது தனி நபரின் சாதனை அல்ல. கற்காலக் கருவிகள் தொல்லியல் ஆய்வாளர்களால் இன்றளவும் தொகுதி தொகுதியாகத்தான் கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றன. எனவே ஒன்று இரண்டு மனிதர்கள் அல்லர்; மனிதக்கூட்டம்தான் கருவிகளை உற்பத்தி செய்தது. கல்லிலே உற்பத்தியைத் தொடங்கிய மனிதன் பின்பு இரும்பு, வெண்கலம், மரம், பொன், வெள்ளி எனத் தன் உற்பத்தி அனுபவங்களைக் கூட்டு உழைப்பினால் விரிவாக்கிக் கொண்டான். பண்பாடு என்பதும் கூட்டு உற்பத்தியில் விளைந்தது தான். கூடித் தொழில்செய்கிறபோது அதன் விளைவுகளில் ஒன்றாக உழைப்பில் ஈடுபட்ட தனி மனிதர்களுக்கு இடையிலான உறவு வளர்கிறது. கனமான ஒரு பொருளை நான்கு பக்கங்களிலும் நின்று தூக்கியோ நகர்த்தியோ செல்லும் மனிதர்கள் தங்களுக்குள் ஒருவரை ஒருவர் புரிந்து கொள்கின்றனர்; விட்டுக் கொடுக்கின்றனர். ஒருவருடைய அனுபவத்தை மற்றவர்கள் பகிர்ந்து கொள்கின்றனர். ‘இம்’, ‘மெதுவா’, ‘இன்னும் கொஞ்சம் மேலே’, ‘கொஞ்சம் வேகமா’, ‘அதை விட்டுவிட்டு இந்தப் பக்கம் வாங்க’, ‘நீங்க அந்தப் பக்கமாப் பிடிங்க’ என்பது மாதிரியான சொல்லாடல்களுக்கு மத்தியில் கனமான ஒரு பொருள் நகர்த்தப்படுகிறது; அல்லது மேலே தூக்கிச் செல்லப்படுகிறது; அல்லது கீழே இறக்கி வைக்கப்படுகிறது. இதன் விளைவாக கூட்டு உழைப்பிற்குப் பின்னர், அதற்கு முன்இருந்ததைவிட அவ்வுழைப்பில் ஈடுபட்ட நபர்களுக்கு இடையில் உறவுக்கான உணர்வுகள் செம்மையடைகின்றன அல்லது வளர்கின்றன.

உற்பத்தி உணர்வு என்பது மனிதனுடைய இயல்பூக்கங்களில் (Instinct) ஒன்றாகும். தன்னைப் போல இன்னொன்றைப் பிறப்பிக்க

வேண்டும்; என்ற உணர்வே காம நாட்டத்தின் அடிக்கூறு ஆகும். மகப்பேறுஇன்மை என்ற ஏமாற்ற உணர்வு மனிதனுக்கு மேலோட்டமான உளவியல் சிக்கலன்று; உற்பத்தி உணர்வின் அடிப்படையாகப் பிறந்த ஏமாற்ற உணர்வு தான்.

மனிதன் தன் வாழ்நாள் முழுவதும் உற்பத்தி உணர்வோடயே வாழ்கின்றான். மனிதஇன மறுஉற்பத்திக்கு வேண்டுமானால் வயது ஒரு தடையாகலாம். ஆனால் அவனது ஆக்க உணர்வு வேறு பலதுறைகளில் வெளிப்பட இயலும். 90 வயதிலும் ஒருவன் ஒரு ஓவியத்தைப் படைக்கலாம். 100 வயதிலும் ஒருவன் ஒரு சிறுகதையை ஆக்கலாம். எனவே ஆக்க உணர்வு என்பது மனிதனோடு பிணைந்து பிறந்தது ஆகும். அதிலிருந்து அவனைப் பிரிக்க முடியாது. முதுமை என்பது மனிதனின் நுகர்வு உணர்ச்சியை வேண்டுமானால் குறைக்கலாம். அவனது ஆக்க உணர்வினைக் குறைக்க முடியாது.

மனிதன் ஆக்கவும், நுகரவும் பிறந்தவன். அவன் பிறந்த நாள் தொட்டு அவனுடைய அசைவுகள் ஆக்க உணர்வு சார்ந்தே அமைந்திருக்கின்றன. பெரியவனாக வளரும்வரை மனிதன் நுகரத்தானே செய்கிறான்? அவன் எங்கே ஆக்குகிறான்? என்ற கேள்வி எழலாம். மனிதன் இளமைக் காலத்தில் நுகரும் போதே ஆக்கத்திற்கான கல்வியையும் சேர்ந்தே பெறுகின்றான். ‘இந்தத் துணியைவிட அந்தத் துணி உறுதியானது’, ‘அந்த உணவைவிட இந்த உணவு சுவையானது’, ‘இந்தப்பொருள் இன்ன மணம் உடையது’ என்றவாறு பொருள்களின் தன்மை பற்றிய கல்வியினையும் இயற்கை பற்றிய கல்வியினையும் தன்னை அறியாமலேயே அவன் பெற்றுக் கொள்கிறான். நுகரும் போதே பெற்ற இந்தக் கல்வி பின்னர் அவன் பொருள்களை ஆக்கும்போதும் பொருளாக்கம் பற்றிய கோட்பாடுகளை வகுக்கும்போதும் அவனுக்குத் துணை செய்கின்றது. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் இளமைக் காலத்தில் மனிதன் நுகர்கிறான். நுகரும் போதே ஆக்கத்திற்கான கல்வி பெறுகின்றான். பின்னர்ப் பொருள்களை ஆக்குகிறான். குறிப்பிட்ட பொருளின் ஆக்கம் நிறைவு பெற்றவுடன் அவன்அடையும் மகிழ்ச்சிக்கு அளவில்லை. தனக்கு நிறைவு தரக்கூடிய வகையில் மணல் வீட்டைக் கட்டிமுடித்த குழந்தையின் மகிழ்ச்சியும் சமையலைச் செய்து முடித்த தாயின் மகிழ்ச்சியும், ஒரு நாற்காலியைச் செய்த முடித்த தச்சனின் மகிழ்ச்சியும் ஒரு சிறுகதையினை நிறைவு செய்த எழுத்தாளரின் மகிழ்ச்சியும் தரத்தில் ஒன்றுதான். இவர்களின் மகிழ்ச்சி உண்மையானது. ஏனென்றால் இவர்கள் யாரும் கட்டுப்பாடுகளுக்கு உட்பட்டு தங்கள் பொருளை

ஆக்கவில்லை. ஆக்கப்படும் பொருளின் முழுமை பற்றியும் நுகர்வோன் பற்றியுமே அவர்கள் எண்ணுகின்றனர்.

இனி, அடுத்த கட்டமாக ஆக்கப்பட்ட பொருளுக்கான சமூக அங்கீகாரத்திற்காக அவர்கள் மனம் ஏங்குகிறது. ஏனென்றால் ஆக்கம் அல்லது படைப்பு பற்றிய அவர்களது மகிழ்ச்சி அப்பொழுதே முழுமையாகிறது. மணலில் வீடு கட்டிய எந்தக் குழந்தையும் அடுத்தவர் பார்க்கும் முன்னர் அதனை இடிப்பதில்லை. பிறருக்குக் காட்ட வேண்டும், பிறர் பாராட்ட வேண்டும் என அக் குழந்தை எண்ணுகிறது. பாராட்டு என்பது அதன் படைப்புக்கான அங்கீகாரம்தான்.

முனிதளிர் பிசைந்த காந்தள் மெல்விரல்
கழுவுறு கலிங்கம் கழாஅது உடீஇ,
குவளை யுண்கண் குய்ப்புகை கழுமத்
தான்துழந்து அட்ட தீம்புளிப் பாகர்
இனிதெனக் கணவன் உண்டலின்
நுண்ணிதின் மகிழ்ந்தன்று ஒண்ணுதல் முகனே

என்பது ஒரு குறுந்தொகைப் பாட்டு, இப்பாடலில் படைப்பாளி தனது ஆக்கத்திற்கான அங்கீகாரத்தை ஆழ்ந்த மகிழ்ச்சியுடன் எதிர்கொள்வதைக் காணலாம்.

ஆக்கம் என்பது ஒரு உலகியல் பொருளை அல்லது கலைப்படைப்பை இயந்திர கதியில் உருவாக்குவது அன்று, ஒரு படைப்பு அல்லது படைப்பின் மாதிரி மனிதர் பலரின் புலன்களுக்கும் நுகர்வுக்கு உரியதாகும். எந்தப் படைப்பும் ஒரு மனிதனின் நுகர்வுக்காக ஆக்கப்படுவது கிடையாது. அது சமூக நுகர்வுக்காக ஆக்கப்படுவதாகும்.

எடுத்துக்காட்டாக, மறுபடியும் சமையலையே எடுத்துக் கொள்வோம். ஒரு தாய் சமையல் அறையில் செய்யும் ஆக்கங்கள் அவளுக்கு மட்டும் உரியதன்று குடும்பத்தின் உறுப்பினர் அனைவருக்கும் உரியது. சமையல் செய்கின்ற தாய் முழுமையான ஈடுபாட்டோடு நுகர்வோரையும் நுகர்வோரின் நலன்களையும், நினைவில் கொண்டே சமையல் செய்கிறாள்.

பாரதிதாசன் என்னும் ஆக்க இலக்கியவாதி ஒரு சமையலறையைப் படம் பிடிக்கிறார்.

"கொண்டவர்க்கெது பிடிக்கும்
குழந்தைகள் எதை விரும்பும்
தண்டுன்றி நடக்கும் மாமன்
மாமிக்குத் தக்க தென்ன"

என்ற சிந்தனையோடு அவள் சமையல் வேலையில் ஈடுபடுகின்றாள். மூத்த பிள்ளை விரும்பி உண்ணுகின்ற பொரியலைச் செய்து கொண்டிருக்கின்ற போதே அந்தப் பிள்ளை அதனை முக மலர்ச்சியோடு உண்ணும் காட்சியும் அவள் மனக்கண்ணில் தெரிகின்றது. 'இச் இச்' என்று சப்புக்கொட்டி உண்ணும் ஓசை கூட அவள் காதிற்குக் கேட்கிறது. இந்தச் சமையலறைக் காட்சியில் சமைக்கின்ற, அந்தப் பெண் 'கறிகள் தோறும் உண்பவர் தம்மைக் கண்டாள்' என்கிறார் பாரதிதாசன். பெறுபவனுக்கான ஆக்கம்-நுகர்வோனுக்கான உற்பத்தி என்பதுதான் பண்பாட்டின் அடித்தளமாகும்.

பண்பாடு பற்றிய இந்த விளக்கங்களைப் பின்னணியாக வைத்துக் கொண்டு இன்றைய நிகழ்வுகளை நாம் நோக்குவோம். குறிப்பாக, பொருள் ஆக்கம் அல்லது உற்பத்தி என்பது ஆதிக்கப் போட்டிகள் நிறைந்த இந்த உலகத்தில் எவ்வாறு அமைந்திருக்கிறது என்பதைக் கூர்ந்து உணர வேண்டும்.

ஐரோப்பிய விஞ்ஞானத்தின் பின் விளைவாக இயந்திர நாகரிகம் பிறந்தது. பொருள் ஆக்கம் அல்லது உற்பத்தி என்பது பலப்பல கட்டங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டது. நமது பாரம்பரியப் பொருள் உற்பத்தி என்பது தொழில் நுட்பத்தை அடிப்படையாக் கொண்டது. புதிய எந்திர நாகரிகம் என்பது விஞ்ஞானத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இந்த புதுவகை உற்பத்தியில் சக்கரத்தைச் செய்பவன் அதை மட்டுமே செய்து கொண்டிருக்கிறான். சக்கரத்திற்கான ஆரக்கால் செய்பவன் அதை மட்டுமே செய்து கொண்டிருக்கிறான். சக்கரத்தோடு ஆரக்கால்களை இணைக்கும் திருகாணி செய்பவன் அதை மட்டுமே செய்து கொண்டிருக்கிறான். சக்கரத்தின் நடுப்பகுதியில் ஆரக்கால்களை இணைக்கும் குடம் செய்பவன் அதை மட்டுமே செய்து கொண்டிருக்கிறான். 'வேலைப் பிரிவினை' (Division of labour) என்பது விஞ்ஞான உற்பத்தியின் அடிநாதமாகப் போய்விட்டது. இந்தப் பொருள் உற்பத்தியில் ஈடுபட்டவர்களிடத்தில் சக்கரம் பற்றியோ சக்கரத்தால் தாங்கப்படும் வண்டியைப் பற்றியோ ஒரு முழுமையான பார்வை இருக்க இடமில்லாமல் போகிறது. ஆனால் பாரம்பரியமாகத் தொழில்நுட்ப அடிப்படையில் வண்டி செய்பவன், சக்கரத்தின் உறுப்புக்கள் பற்றி மட்டுமல்லாது, அச்சு, அடிமரம், நுகக்கால் குச்சி வரை ஆன பொருள் அறிவையும்

அவற்றிற்குரிய வெவ்வேறு மரங்களைப் பற்றிய அறிவையும் பெற்றிருந்தான். 'ஆக்கப்படும் பொருள் பற்றிய முழுமையான பார்வை' மரபுவழித் தொழில் நுட்பத்தில் அமைந்திருந்தது. மாறாக புதிய விஞ்ஞானம் வேலைப்பிரிவினை மூலம் அதிலிருந்து மனிதனை விலக்கி வைத்தது. அவனையும் ஒரு நடமாடும் இயந்திரமாக முடக்கி வைத்தது. ஓர் ஆங்கிலப் படத்தில் சார்லி சாப்ளின் வேலைப் பிரிவினையைக் கிண்டல் செய்து சில காட்சிகளை அமைத்திருந்தது நினைவிருக்கலாம். திருகாணிகளை முடுக்கி விடும் வேலையில் உள்ள ஒருவன் வேலை முடிந்து வீடு திரும்பும் போதும் தன் நினைவு இழந்து எதையாவது முடுக்கிவிடும் தோற்றத்தோடும் கையசைவுகளோடும் நடந்து வருவான். எல்லோருடைய கேலிக்கும் இலக்காவான்.

மரபுவழித் தொழில்நுட்ப அடிப்படையில் படைப்பவன் நுகர்பவன் என்ற வேறுபாடு மிகக்குறைவாக இருந்து. அல்லது சில கட்டங்களில் இல்லாமலே இருந்தது. காய்ச்சல் கண்ட பெண் ஒருத்தி தனக்கு மருந்து தேடுகிறாள். கடையில் வாங்கும் சுக்கு, வீட்டில் கறிக்கென வைத்திருக்கும் கருமிளகு, கண்மாய்க்கரையில் கிடக்கும் கண்டங்கத்திரி, தோட்டத்தில் நிற்கும் தூதுவளை இலை ஆகியவற்றைச் சேர்த்து, குடிநீர் தயாரித்து அருந்துகிறாள். ஆக்கப்படும் பொருள் பற்றிய முழுமையான ஞானம் அவளுக்கு இருக்கிறது. நுகருகின்றவள் என்ற முறையில் விளைவுகளின் ஏற்ற இறக்கங்களை அவளால் உணர முடிகிறது. அடுத்த பொழுதுக்கான மருந்தில் புதிதாக சிலவற்றைச் சேர்க்கிறாள். அல்லது சில பொருட்களை நீக்குகிறாள். ஆனால் புதிய விஞ்ஞானத்தில் மருந்து பற்றி அறிவதற்கோ மருந்தின் உட்கூறுகள் பற்றித் தெரிந்து கொள்வதற்கோ மருந்து செய்முறை பற்றி அறிந்து கொள்வதற்கோ அவளுக்கு வாய்ப்பில்லை. ஆஸ்பரின், அனாசின், கால்பால், பாரசெற்றமால் ஆகிய மருந்துப் பெயர்களைச் சாதாரணமாக உச்சரிக்கும் இளந்தாய்மார்களில் ஆயிரத்தில் ஒருவருக்குக்கூட அம்மருந்து பற்றிய எந்த அறிவும் இல்லை. படைப்பாளிக்கும் நுகர்வோருக்கும் உள்ள வேறுபாடு மிகப் பெரியதாக வளர்ந்து கொண்டே போகிறது. இதைப் போலவேதான் கும்மியடித்தல், கோலாட்டம் ஆடுதல் ஆகிய கலைகளில் இருந்து பெண்களும், காவடியாடுதல் போன்ற கலைகளில் இருந்து ஆண்களும் அந்நியப்பட்டுப் போனார்கள்.

படைப்பு அல்லது ஆக்கம் பற்றிய குறைந்த பட்ச ஞானம் விஞ்ஞானப் பொருளுற்பத்தி முறையில் இல்லாத காரணத்தால்

மற்றொரு பக்க விளைவும் ஏற்படுகிறது. இரு சக்கர நான்கு சக்கர வாகனங்களைப் பயன்படுத்துவோருக்கு Waranty என்ற கவர்ச்சிகரமான விளம்பரங்கள் செய்யப்படுகின்றன. ஒரு வாகனத்திற்கு ஒரு வருட இரண்டு வருட பழுது நீக்கும் உத்தரவாதம் (One or two years guarantee) பொருள் உற்பத்தி செய்பவனுக்கு இலாபத்தை அதிகரிக்கிறது. நுகர்வோனுக்கு நட்டத்தைத் தருகிறது.

மரபு வழியான பொருள் உற்பத்தி முறையிலிருந்து நாம் மெல்ல மெல்ல விலக்கப்பட்டு விட்டோம். விஞ்ஞானப் பொருள் உற்பத்தியின்மூலம் பன்னாட்டு நிறுவனங்கள் மரபு வழிப்பண்பாட்டின் மீது தாக்குதல் தொடுக்கின்றன. ஒரு குடும்பத்தின் தாய் வீட்டிலேயே ஊறுகாய் செய்தல், குழந்தைக்கான பொட்டு, கண்மை ஆகியன செய்தல் ஆகியவற்றில் இருந்து விலகி விட்டாள். குழந்தைகள் பூவரச இலைகளில் ஊதல் செய்தல், நுங்கு எடுத்து, பனங்காயில் வண்டி செய்தல் ஆகிய விளையாட்டுப் பொருள் உற்பத்தியில் இருந்து விலகிவிட்டனர். அச்சிட்ட பாடப்புத்தகத்திற்கு வெளியே சுயமாகக் கதை சொல்ல ஆசிரியர் மறந்து போனார். வேப்பம் புண்ணாக்கு, புங்க இலை ஆகிய பூச்சிக்கொல்லி மருந்துகளிடமிருந்து அந்நியப்பட்டு விவசாயி புதியவிஞ்ஞானம் தந்த பூச்சிக் கொல்லி மருந்துகளை உபயோகிக்கிறார். சமூகத்தின் எல்லா உறுப்பினர்களும் தங்கள் மரபுவழிப் பொருள் உற்பத்தி அறிவினை மெல்ல மெல்ல இழந்து வருகின்றனர்.

மரபுவழி உற்பத்தி அல்லது பொருள் ஆக்க அறிவைஇழந்து வரும் சமூகம் மெல்ல மெல்ல நுகர்வுக் கலாச்சாரத்திற்குத் தள்ளப்படுகிறது. நுகர்வுக் கலாச்சாரம் என்பது உடனடி இலாபத்தை நோக்கமாகக் கொண்டு உருவாக்கப்படுவதாகும். எனவே நீண்ட காலத்திற்குச் சிந்திப்பதும் நீண்ட காலப் பயன்பாட்டிற்குப் பொருள் உற்பத்தி செய்வதும், அடுத்த தலைமுறையைப் பற்றிச் சிந்திப்பதும் தேவையற்றதாகப்படுகின்றன. Use and throw (பயன்படுத்தித்தூர எறி) என்ற ஒரு மதிப்பீட்டுடன் இப்பொருள் உற்பத்தி செயற்படுகிறது. அடுத்த தலைமுறைக்குப் பயன்படுவதற்காக பனைநெற்றினை நடுவதிலும் யாருக்கும் ஆர்வமில்லை. ஆயுள்காப்பீட்டிலும்கூட குறைந்த காலத்தில் பயன் தரும் திட்டங்களே விரும்பப்படுகின்றன. இருபதாண்டுகளில் பயன் தரும் தென்னையை விட இரண்டாண்டுகளில் பயன்தரும் தென்னையே எல்லாராலும் விரும்பப்படுகிறது. இருபதாண்டுகளில் பலன் தரும் தென்னை மிக நீண்ட ஆயுள்

வட்டம் உடையது என்பதையும், அது அடுத்த தலை முறைக்குப் பயன்படும் என்பதையும் மறந்து விடுகிறார்கள். இதன் விளைவாக பதினைந்து ஆண்டுகள் பயன்படுத்திய பேனா, இருபத்தைந்து ஆண்டுகளாகத் தொடர்ந்து பயன்படுத்தி வரும் கைக்கடிகாரம், மிதிவண்டி ஆகிய பொருள்கள் கவர்ச்சி அற்றனவாகப் போய்விடுகின்றன.

பொருள் ஆக்க நோக்கினைவிட லாப நோக்கினையே முன்வைக்கும் தரகு முதலாளித்துவம் மற்றொரு உத்தியினையும் கையாள்கிறது அதுதான் ஒரு பொருளைத் திட்டமிட்டுப் பழசாக்குவது. மின் சாதனங்கள், மின்னியல் சாதனங்கள், குறிப்பாக இருசக்கர வாகனங்கள், வானொலி தொலைக்காட்சிப் பெட்டிகள் ஆகியன வாங்கிய இரண்டு ஆண்டுகளிலேயே பழைய 'மாடல்கள்' ஆகிவிடுகின்றன. ஒரு சின்ன மாற்றத்தோடு புதியதாக வரும் மாடல்கள் இரு சக்கர வாகனத்தையும் தொலைக்காட்சிப் பெட்டியையும் பழசாகவும் பயனற்றதாகவும் கருத வைக்கின்றன. பகட்டான விளம்பரங்கள் இந்தப் பணியை ஒன்றிரண்டு மாதங்களுக்குள் வெற்றிகரமாகச் செய்து முடித்துவிடுகின்றன. இவற்றிற்கு முதலில் பலியாவது நகர்ப்புறம் சார்ந்த மத்திய தர வர்க்கத்தினர்தான். 'நீங்கள் வைத்திருக்கிற வண்டி 91 மாடல் இப்பொழுதெல்லாம் அதற்கு உதிரி உறுப்புக்களே கிடைக்காது. ஆகையால் அதை விற்றுவிட்டுப் புதியது வாங்குங்கள்' என்பது அடிக்கடி நம் காதில் விழும் பேச்சாகும். 'திட்டமிட்டுப் பழசாக்குதல்' Planned obliscence என்னும் இந்த உத்திக்கு அதிகம் பலியாவோர் சற்றே அதிகம் மாதச் சம்பளம் வாங்கும் வங்கி ஊழியர்கள், தனியார் நிறுவன ஊழியர்கள், பேராசிரியர்கள், நிறையக் கையூட்டுப் பெறும் வேலையில் அமர்ந்து இருப்போர் ஆகியோரே.

பொருளுற்பத்தியிலிருந்து விலகும் ஒரு சமூகத்தில் அதன் ஆசைகளும் நம்பிக்கைகளும் கூட அதிலிருந்து விலகிவிடுகின்றன. அண்மைக் காலமாக பணித் தொழில் (Service) சார்ந்த கல்வியே மக்களால் பெரிதும் விரும்பப்படுகின்றது. மருத்துவக் கல்வி, பொறியியற்கல்வி, வணிகம், வணிக மேலாண்மை, நிதி மேலாண்மை, ஆகியவற்றின் மீதான கவர்ச்சி என்பது கறுப்புப் பணத்தில் மீதும் அதன் வழிப் பெறும் அதிகாரத்தின் மீதான கவர்ச்சியின் குறுவடிவமுமே ஆகும்.

பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில் தமிழிலக்கிய ஆய்வுகள்

மனிதகுலம் இயங்கிக் கொண்டிருக்கின்றது என்பதற்கான அடையாளங்களில் ஒன்று கருவிகளின் வளர்ச்சியாகும். மனிதகுலத்தின் ஒட்டு மொத்த அறிவுத்திறன் கருவிகளின் வளர்ச்சியிலேயே தன்னை அடையாளப்படுத்திக் கொள்கின்றது. பருண்மையாகப் புலப்படுகின்ற லேசர் கருவிகளும், செயற்கைக் கோள்களும் மட்டும் கருவி என்ற கணக்கில் அடங்குவதில்லை. புதிய புதிய அறிவுத் துறைகளின் தோற்றமும், வளர்ச்சியும் அவற்றில் பிறந்த கோட்பாடுகளும் கருவிகள்தாம். இருளுக்குள்ளும், புதை மணலுக்குள்ளும், ஆகாய வெளிக்குள்ளும், மறைந்து கிடக்கும் நிகழ்வுகளும், உண்மைகளும் இந்தக் கருவிகளின் வெளிச்சத்திலேயே நமக்குத் துலக்கமாகப் புலப்படுகின்றன.

இவற்றுள் அண்மைக்காலத் தமிழிலக்கிய ஆய்வுகளுக்குச் சுடர் விளக்குகளாகச் சமூகவியல், மானிடவியல், உளவியல், வழக்காற்றியல் ஆகிய புதிய அறிவுத் துறைகள் நமக்குப் பெரிதும் துணை நிற்கின்றன. ஆய்வுலகத்தைப் பொருத்தமட்டில் 'தொன்மை' என்பது இருள் நிறைந்த வெளியாகும். தமிழர்கள் அல்லது திராவிடர்களின் வாழ்க்கைமுறை தொன்மை காரணமாக ஆய்வுலகத்தில் இருண்மை நிறைந்ததாகவே உள்ளது. மாறாத தொடர்ச்சியினையுடைய மொழியும், இலக்கியமுமே தமிழர்கள் பெற்றிருக்கின்ற பெரும்பேறாகும். மொழி, இலக்கியத் துறை ஆய்வுகளுக்கு மேற்குறித்த பிற துறை அறிவுகளே நமக்கு விளக்காக நிற்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாக இரண்டு கேள்விகளை முன்நிறுத்துவோம். 'ஆய்' என்னும் தமிழ்ச் சொல்லிற்கான ஆண்பாற் சொல் எது? தந்தை என்ற சொல்லைக் கொண்டு இக்கேள்விக்குப் பதிலளிக்க முற்பட்டனர் தமிழ் உரையாசிரியர்கள்.

ஆதன் + தந்தை = ஆந்தை
பூதன் + தந்தை = பூந்தை

எனத் தமிழ் உரையாசிரியர்கள் விளக்கமளிக்க முற்பட்டனர்.

தந்தை என்பதனையே அவர்கள் அடிச்சொல்லாகக் கொண்டு தங்கள் ஊகத்தினை நிறுவ முற்பட்டனர். ஆனால் எந்திர நாகரிகம் படராத திருவாங்கூரில் வாழும் மக்களிடம் வழங்கும் 'அந்தை' என்ற சொல்லே இதற்குரிய விடையாகும். தந்தையை 'அந்தை' என்பதோடு தந்தைக்கு மூத்தவனை (பேரப்பன், பெரியப்பன்) 'வலியந்தை' (வலிய மூத்த) என்ற சொல்லால் இம்மக்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். இது இனவரைவியலாளர்கள் கண்டெடுத்துத் தந்த சொல்லாகும்.

இது போலவே உரையாசிரியர்களும், இலக்கணிகளும் எதிர்கொண்ட மற்றொரு கேள்வி 'ஒன்பது', 'தொண்ணூறு' ஆகிய எண்ணுப் பெயர்களின் சொல்லாக்கமாகும். உரையாசிரியர்கள் மட்டுமன்றித் தொல்காப்பியரே திணறிய இடம் இது. தேவநேயப் பாவாணர், புலவர் குழந்தை போன்ற இலக்கண அறிஞர்களே உரையாசிரியர்களின் கருத்தினை உடன்பட மறுத்திருக்கின்றனர். ஆனால் மறுபுறமாகச் சரியான விடையினை அவர்களால் கண்டடைய இயலவில்லை. இன்று நாம் கண்டுகொண்டு பயன்படுத்துகின்ற புதிய அறிவுத்துறைகளின் வெளிச்சம் ஏழு அல்லது எட்டு நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர் பழைய உரையாசிரியர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை. புதிய ஒளிகளும், வழிகளும் கிடைத்த பின்னர் நமக்கு அவர்கள் எதிர் கொள்ளவியலாத கேள்விகளுக்கு விடை கிடைத்துள்ளது. பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில் தொல் தமிழ் அல்லது மூலத் திராவிட மொழி பேசிய மக்கள் எட்டினையே முழுமையான அடிப்படை (Unit) அலகாகக் கொண்டிருந்தனர் என்பதே இதற்குரிய விடையாகும். வழக்குத் தமிழில் எல்லை (எட்டிய மட்டும், எட்டாக்கனி) முழுமை (எட்டும் பறி போயிற்று) ஆகிய தொடர்களே இதற்குரிய சான்றுகளாகும். எழுத்து மரபில் அல்லது அறிவுலக மரபில் இன்றளவும் தச்சர், கொல்லர், சிற்பிகள் ஆகிய கலைஞர்கள் எட்டினையே அடிப்படை எண்ணாகக் கொண்டு தொழில் செய்து வருகின்றனர். இது நாம் கண்கண்ட உண்மையாகும். பதின்முறை (Decimal System) என்பது தொல்காப்பியருக்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்னர்தான் தமிழர்களால் கைக்கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். எனவேதான் தொல்காப்பியர் சிக்கலில் மாட்டிக் கொண்டுள்ளார். எட்டு

வரையான எண்ணுப் பெயர்களைப் போல் (ஈர், மூ, நால், அறு, எழு, எண்) ஒன்பது, பத்து ஆகிய எண்ணுப் பெயர்களுக்கு திராவிட மொழிகளில் வேர்ச்சொல் இல்லை என்பதும் உண்மையாகும்.

மாறாக எட்டிற்கான வேர்ச்சொல்லான 'எண்' என்பது காட்சித் தளத்திலும், கருத்தியல் தளத்திலும் (Counting and thinking) பயன்படுவதனை இங்கு நாம் நோக்க வேண்டும். அறிவு வளர்ச்சிக்கு எழுத்தறிவைவிட எண்ணறிவே முதன்மையானது ஆகும். இந்த உண்மையினை நாம் உணர்ந்து கொள்ளும் அளவிற்குப் பண்டைய உரையாசிரியர்களால் உணர்ந்து கொள்ள இயலாமல் போய்விட்டது என்பதே வரலாற்று உண்மையாகும்.

பண்பாடு என்பது உடல் சாராத ஒரு தகவமைப்பு என்றே மானிடவியலாளர்கள் கூறுகின்றனர். ஆனாலும் உடம்பு பற்றிய கருத்தியல்களும், பண்பாட்டுக் கூறுகளுக்கு நிலைக்களனாகின்றன. ஏனென்றால் மனிதத் திரள்களின் உடற்கூறுகள் அவை சார்ந்த தட்பவெப்ப நிலையினாலும், நிலத்தாலும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. ஒரு பண்பாட்டை வடிவமைப்பதிலும் வேறுபடுத்துவதிலும் மேற்குறித்த மெய்ம்மைகள் ஒரு திட்டவட்டமான பங்கினை ஆற்றுகின்றன. இந்தக் கருத்துநிலையோடு தமிழ் மொழியின் புழங்கு சொல் ஒன்றினை எடுத்துப் பார்க்கலாம். 'குளித்தல்' என்ற சொல் நீரினால் உடம்பின் அழுக்கினை நீக்குதல் என்ற பொருளினைத் தருகின்றது. சங்க இலக்கியம் தொடங்கி சமகால இலக்கியங்கள் வரை நாம் எல்லா எழுத்துக்களிலும் இந்தச் சொல்லை இதே வடிவத்தில்தான் காண்கின்றோம். நாம் குறிப்பிட்ட தட்பவெப்பநிலை சார்ந்த கருத்து நிலையினை நோக்குவதானால் இந்தச் சொல்லின் சரியான மூலவடிவம் 'குளிர்த்தல்' என்பதனை அறியலாம். தமிழ்நாடு, ஈழம் போன்ற வெப்ப மண்டலப் பகுதிகளில் தொழில் ஆற்றி உடலின் வெப்பநிலை கூடும்போது அதனைக் குளிரவைப்பது நீராட்டுதலாகும். 'குளி' என்ற சொல்லிற்குத் தமிழில் வேர் இல்லை என்பதும் இங்கு எண்ணத் தகுந்தது.

"குள்ளக் குளிரக் குடைந்து நீராடி"

என்பது ஆண்டாள் பாசுரம்.

"குளித்து மணற்கொண்ட கல்லா இளமை"

என்ற புறநானூற்றுப் பாடல் அடியும்,

"நீருள் குளித்தானை"

என்ற திருக்குறள் அடியும் முறையே குளிர்த்து, குளிர்த்தானை என்று திருத்தப்பட வேண்டும். 'ரகர' ஒற்றினை நீக்கினாலும் யாப்பு பிழைபடாமல் போனதும் பதிப்பாசிரியர்கள் இந்தச் சொல்லில் சறுக்கியதற்கு மேலும் ஒரு காரணமாகலாம்.

இவ்வாறாக கையில் கிடைக்கும் எழுத்துப் பிரதிகளுக்கு வெளியே அவை கூறும் (மானிடவியல், பண்பாட்டு மானிடவியல்) உண்மைகளைத் தேடும் முயற்சியினை 19-ஆம் நூற்றாண்டில் கனகசபைப் பிள்ளையே தொடங்கிவிட்டார். 20-ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப் பகுதியில் இரண்டு அறிஞர்கள் இதன் பக்கம் தம் பார்வையைச் செலுத்தினர். ஒருவர் தமிழில் வேளிர் வரலாறும், தொல்காப்பியப் பொருளதிகார ஆராய்ச்சியும் செய்த மு. இராகவையங்கார் மற்றொருவர் 1914-இல் வெளிவந்த Tamil Studies என்ற நூலின் ஆசிரியர் எம். சீனிவாச ஐயங்கார். இவர்களில் எம். சீனிவாச ஐயங்கார் தமிழிலக்கியம் காட்டும் திணை நில மக்கள் நிகழ்காலத்தில் யாவர்? என்ற ஆராய்ச்சியினைத் தொடங்கினார். அவரே முல்லை திணை மக்களாகிய ஆயர் அல்லது இடையர் தனி மக்கள் பிரிவினர் அல்லர் என்றும் கால்நடை வளர்த்த மக்கள் திரளினருக்கான பொதுப்பெயர் அது என்றும் குறிப்பிட்டார். அது போலவே மு. இராகவையங்காரும் 'வேளிர் வரலாறு' பற்றிய தம்முடைய சிறிய வரலாற்று நூலில் சமகால மக்கள் திரளினைக் காண முற்பட்டார். இந்த இருவரின் முயற்சிகளும் மரியாதைக்குரிய தோல்விகளாகும். கணங்கள் சாதித் திரள்களாக வடிவமாற்றம் பெற்றபோது உற்பத்தி முறையில் ஏற்பட்ட மாற்றங்களும், வளர்ச்சியும் இவற்றின் அடியாகப் பிறந்த அரசியல் நிறுவனங்களின் வளர்ச்சியும் ஆகிய காரணிகளை அன்று அவர்களால் கண்டறிய இயலவில்லை. இன்னும்கூட இந்த முயற்சிகள் தெளிவு பெறாமலேயே உள்ளன. தமிழ்நாடு முழுவதற்குமான களஆய்வுகளே திணை மக்கள் பிற்காலத்தில் சாதிக் குழுக்களாக மாறியதைக் கண்டறியும் வழிமுறையாகும். எடுத்துக்காட்டாக, 'உடையார்' என்ற சாதிப் பெயரோடு இன்று அறியப்படும் மக்கள் திருவண்ணாமலை மாவட்டத்துத் திருக்கோவிலூர்ப் பகுதியிலும், திருச்சி மாவட்டத்து முசிறி, லால்குடிப் பகுதிகளிலும் பின்னர் தெற்கே தேவகோட்டை முதல் பரமக்குடி வரையிலான பகுதிகளிலும் வாழ்கின்றனர். 'பார்க்கவகுலம்' என்ற பௌராணிகப் பெயரோடு தங்களை இவர்கள் இன்று அடையாளப்படுத்தி வருகின்றனர். இவர்களது 'இடப்பெயர்ச்சிக் கதைகள்' யாவும் திருக்கோவிலூர்ப் பகுதியினையே தொட்டு நிற்கின்றன. பெரும்பாலும் புன்செய் வேளாண்மையில் ஈடுபடும் இம்மக்களில்

'மலையமான்' (மலையமகன்); நத்தமான் (நத்தமகன்), சுருதிமான் (சுருதி மகன்) என்ற மூன்று பிரிவுகள் உள்ளன. கோவிலூர் எனப்படும் ஊர் சங்ககாலத்தில் மலையமான் பெருமுடிக்காரியின் ஊரான 'கோவலூர்' ஆகும். அதியமான் இந்த நிலப்பகுதியினைக் கைப்பற்றிய செய்தியினை ஔவையார் பாடுகின்றனர்; பரணர் பாடியதாகவும் சொல்லுகின்றார். 9-ஆம் நூற்றாண்டு வரை இந்த நிலப்பகுதியை மீண்டும் மலையமான்கள் ஆண்டுள்ளனர். அதன் பின்னர் அந்நாட்டுக் குடிமக்களின் ஒரு பிரிவினர் தெற்கு நோக்கி திருச்சி, தேவகோட்டைப் பகுதி நோக்கி இடம் பெயர்ந்த காலத்தையும் அதன் காரணத்தையும் நாம் ஆராய வேண்டும். மொத்தத்தில் தமிழர்களிடத்தில் வழங்கும் இடப்பெயர்ச்சிக் கதைகளையும், காரணங்களையும் தொகுத்துக் கண்டறியும்போது மட்டுமே, பெருந்திரளான மக்கள் பண்பாட்டு வரலாற்றினை நாம் அறிந்து கொள்ள இயலும்.

இவ்வகையான ஆய்வுகளுக்குச் சாதியினை முன்நிறுத்த வேண்டுமோ? என்ற கேள்வி சமகாலச் சூழ்நிலையில் நமக்கு எழுவது இயற்கையே. தமிழ்ச் சமூகம் இன்றளவும் சாதிகளின் அடுக்காக மட்டுமே இருக்கின்றது. இதுவே நாம் எதிர்கொள்ளும் கசப்பான நடைமுறையாகும். தமிழர்கள் வாழ்கின்ற எல்லா நிலப்பகுதிகளிலும் இதுவே நிகழ்நிலை என்பதை நாம் ஒத்துக் கொள்ள வேண்டும்.

தமிழர்களுக்கு சாதி என்பது ஒரே நேரத்தில் வலிமையான அடையாளமாகவும், வன்முறைக்கான கருவியாகவும் விளங்குகின்றது என்பதை நாம் மறந்துவிட இயலாது.

இந்த நோக்கு நிலையோடு பழந்தமிழ் இலக்கியங்களை நாம் ஆய்வு செய்யப் புகுந்தால் நிலைபெற்றுள்ள முடிவுகளுக்கு நேர் எதிர்மாறான முடிவுகளுக்கே நாம் வரவேண்டியது இருக்கும்.

ஒரு புறமாக நமக்குத் தொடர்ச்சியாகக் கிடைத்திருக்கின்ற எழுத்து ஆவணங்களின் (இலக்கியங்களும், கல்வெட்டுக்களும்) அருமை (rarity), மறுபுறமாக அவற்றின் போதாமை (Inadequacy) இவற்றிற்கு எதிர்த் தலையாக தமிழர்களின் தொகுக்கப்படாத வழக்காறுகள் (Lores). இந்த இடைவெளி களஆய்வினால் மட்டுமே நிரப்பப்படக்கூடியதாக அமையும்.

பெருந் திரளான தமிழ் மக்கள் புலால் உண்ணும் வழக்கமுடையவர்கள். ஆனால் சங்க இலக்கியத்திற்குப் பின் குணங்குடி மஸ்தான் வரையிலான தமிழ் இலக்கியங்களை வேற்று

மண்ணிலிருந்து கற்றுணரும் ஒருவர் தமிழ்ச் சமூகத்தைப் புலால் உண்ணாத (Vegetarian) சமூகமாகவே கணிப்பர். அப்படியானால் நமக்குக் கிடைத்துள்ள எழுத்துசார் ஆவணங்கள் எல்லாம் சமூகத்தின் மேல்தட்டுச் சார்பு உடையன என்ற கசப்பான உண்மையினை நாம் எதிர்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. இந்தச் சாதிய அடுக்குமுறை காரணமாகத் தமிழ்நாட்டில் கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டில் எழுந்த பக்தி இயக்கத்தின் இலக்கியங்களை நாம் மறுபார்வைக்கு உட்படுத்தியாக வேண்டும். தமிழர்களின் உணவு, உடை, சடங்குகள், தொன்மங்கள், தெய்வங்கள், திருவிழாக்கள் ஆகியன பக்தி இயக்கத்திற்கு எதிர்வினையாற்றிய முறை இதுவரை யாராலும் பேசப்படவில்லை. களஆய்வாளர்கள் மட்டுமே இது பற்றிப் பேச இயலும் என்பதே உண்மையாகும். எடுத்துக்காட்டாக அழுக்கு, வறுமை என்பனவற்றின் குறியீடாக இன்றுவரை 'மூதேவி' என்னும் சொல் வழங்கப்படுகிறது. 'பெருந்தேவி' (அரசனின் பட்டத்தரசி) என்பதுபோல் 'மூதேவி' (மூத்த தேவி) என்ற சொல் உணர்த்தும் பழமையான தெய்வத்தின் வரலாற்றைக் காணலாம்.

"சேட்டை தன் மடியகத்துச் செல்வம்
பார்த்திருக்கின் றீரே"

என்று கி.பி. 8-ஆம் நூற்றாண்டில் இத்தெய்வத்தினைத் தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார் பழித்துக் கீழானதென்று ஒதுக்குகின்றார். அதே காலத்தைச் சார்ந்த இராசசிம்ம பல்லவன் கட்டிய காஞ்சி கைலாசநாதர் கோயிலின் 56 சன்னதிகளில் இத்தெய்வத்திற்கு மூன்று சன்னதிகள் உள்ளன. கி.பி. 10-ஆம் நூற்றாண்டு வரை இத்தாய்த் தெய்வத்தின் சிற்பங்கள் தமிழ்நாட்டின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் பரவலாகக் கிடைக்கின்றன. எனவே இத்தெய்வம் தமிழர்களின் பண்பாட்டு வரலாற்றில் தவிர்க்கவியலாத ஒன்றாகும்.

மழை இல்லாக் காலங்களில் மழை வேண்டிச் செய்யப்படும் தமிழ்நாட்டார் சடங்குகள் இத்தெய்வத்தை நோக்கியே அமைந்திருக்கின்றன. வீட்டின் எல்லாப் பகுதிகளிலும் விளக்கேற்றப்படும் திருக்கார்த்திகைத் திருவிழாவின்போது வேளாண்மைக்குரிய எருக்குழியிலும் விளக்கு ஏற்றப்படும். இவ்விளக்கு 'உரக்குழி நாச்சியாருக்கு' அல்லது 'குப்பைக்குழி நாச்சியாருக்கு' என்றே சொல்லப்படுகின்றது. பக்தி இயக்கத்தால் மேட்டிமை உணர்வுடன் 'கழித்துக்கட்டப்பட்ட' ஒரு தெய்வத்தினை நாட்டார் (Folk) தம் நினைவுகளிலும் சடங்குகளிலும் ஏந்திப் பாதுகாத்து வருகின்றனர். நாட்டார் பண்பாட்டின் இவ்வகையான 'எதிர்வினைகளே' பெருந்திரளான மக்களை சைவ, வைணவ நெறிக்குள் நுழைய விடாமல் நிறுத்தி இருக்கின்றன. நாம் நின்று நிதானித்துப் பேச வேண்டிய செய்திகள் இவை.

கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிற்கு முந்திய பண்பாட்டு வேர்களை நாட்டார் பண்பாடு அல்லது வெகுமக்கள் பண்பாடு ஆயிரத்து முந்நூறு ஆண்டுகளாகத் தொடர்ந்து பாதுகாத்து வந்திருக்கின்றது. பக்தி இயக்கத்திற்கு எதிரான சித்தர்களின் கலக மரபு, இசுலாத்தின் வருகை, கிருத்துவத்தின் 'விரைவான' பரவல் எனச் சுழன்றடித்த பேரலைகளுக்குள்ளாகவும் நாட்டார் பண்பாடு எதிர் வினையாற்றி இருக்கின்றது. தமிழ்நாட்டில் பெரும்பாலான மக்கள் திரள்கள் ஆண்வழிச் சொத்துரிமையினையே மரபாகக் கொண்டிருக்கின்றனர். அதன் விளைவாகப் பிறந்த 'மணப் பெண்ணுக்கு சீர்வரிசை' என்ற அடிக்கூறு தமிழர்களின் பண்பாட்டு அசைவுகளில் ஒன்றாக அமைகின்றது. மேற்குறித்த பேரலைகள் அனைத்தும் இந்த அடிக்கூறினை உள்வாங்கிக் கொண்டு தம்மைத் தகவமைத்துக் கொண்டிருக்கின்றன. அரசு 'நிலையிட்ட' பண்பாட்டிற்கு எதிராக இவ்வகையான பண்பாட்டு அடிக்கூறுகள் பலவற்றை தமிழ்ச் சமூகம் கொண்டிருக்கின்றது. 'காடு கெழு செல்வி', 'துணங்கையஞ் செல்வி' என்றெல்லாம் சங்க இலக்கியத்தில் போற்றப்படும் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு இவற்றுள் குறிப்பிடத்தகுந்தது. சங்கஇலக்கியங்களில் பலகாலும் பயின்று வரும் 'நாடன்' என்ற சொல்லிற்கு இணையான பெண்பாற் சொல் இலக்கியங்களில் காணப்பெறவில்லை. விதிவிலக்காக ஒரு பதிவினை நாம் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். 13-ஆம் நூற்றாண்டில் பிறந்த வைணவ "வாழித் திரு நாமப் பாட்டு" மட்டும் ஆண்டாளை "மல்லிவளநாடி' என்று குறிப்பிடுகின்றது. மல்லிவளநாடு என்பது ஆண்டாள் பிறந்த திருவில்லிபுத்தூர்ப் பகுதியினைக் குறிப்பதாகும்.

புதுக்கோட்டை மாவட்டத்தில் மிகப் பிற்காலத்தில்தான் சிற்றரசர்களின் உருவாக்கம் நடந்தது. நாட்டுத் தலைமைக்குரியவள் பெண் என்னும் கருத்தில் அப்பகுதியில் 'நாடியம்மனே' முதன்மையான தாய்த் தெய்வமாக இன்றளவும் போற்றப்படுகின்றது. நாடிமுத்து என்பது அப்பகுதியில் மக்கட் பெயராகவும் விளங்குகின்றது.

(நெல்லை மாவட்டம் சங்கரன்கோயில் பகுதி, கல்வெட்டுகளில் 'தென் கல்லக நாடு' என்று குறிக்கப்பெறுகிறது. அந்நிலப்பகுதியில் 'கல்லக நாடியம்மன்' என்ற பெயரில் தாய்த்

தெய்வம் ஒன்று இன்றும் வழிபடப்பெறுகின்றது. ஆண்வழி அரசுரிமை என்ற கோட்பாட்டினை தமிழ்ச் சமூகம் ஏற்றுக்கொள்ள மறுத்து வந்திருக்கிறது என்பதே இதன்வழி நமக்குக் கிடைக்கும் செய்தியாகும். எனவே தமிழகத்தில் 'அரசுருவாக்கம்' என்பது எவ்வாறு நிகழ்ந்தது என்பதனை பண்பாட்டு மானிடவியல் நோக்கில் மீள்ஆய்வு செய்ய வேண்டும்.)

இந்தத் துறையின் வளர்ச்சி இன்று நமக்கு ஓரளவு மகிழ்ச்சியளிப்பதாக இருக்கின்றது. மறுபுறமாகக் 'களம் திறந்து கிடக்கின்றது, ஆய்வாளர்களைக் காணோம்' என்ற கவலையும் உடன் எழுகின்றது. அறுபது ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இத்துறையில் கால் பதித்து முத்திரை பதித்த பெயர் மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி. களஆய்வோடு பண்பாட்டினை இனங்காட்டும் நுணுக்கமான சொல்லாய்வுகளைக்கூட அவர் செய்திருந்தார். 'நீர்' என்ற சொல்லின் முதற் சொல் 'ஆல்' என்பதாகும் என்று கண்டு காட்டியவர் அவரே. இதுவே உண்மையாகும். மழை பனிக்கட்டியாகப் பெய்தால் 'ஆலங்கட்டி மழை' என அழைப்பது நெல்லை மாவட்ட வழக்கு. அவருக்குப் பின்னர் இத்துறையில் பேராசிரியர்கள் நா. வானமாமலை, க. கைலாசபதி, கா. சிவத்தம்பி, ஆ. சிவசுப்பிரமணியன், தே. லூர்து என்று விரல் விட்டு எண்ணும் பெயர்களையே நம்மால் குறிப்பிட முடிகின்றது. இவ்வகையில் ஈழத்தைச் சார்ந்த மனோன்மணி சண்முகதாஸ் 'சாதியும் துடக்கும்' என்ற நூலின் மூலம் தன்னை அடையாளப்படுத்திக் கொள்கின்றார். இவ்வகையான சிந்தனைப் போக்கில், 'போகும் இடம் தூரம்; போக வேண்டும் நெடுந்தூரம்,' என்ற கவிதையடியோடு இந்த கட்டுரையினை நிறைவு செய்யலாம்.

பாரதியின் கனவும் இன்றைய நிகழ்வும் (பகுத்தறிவியக்கம்)

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தமிழின் மொழி, கலை, இலக்கிய வரலாறு பெருமளவிற்குப் 'பாரதி' என்ற தனிமனிதனுக்குக் கடன்பட்டதாகும். அது போலவே தமிழ்நாட்டின் 20-ம் நூற்றாண்டின் சமூக வரலாற்றின் கணிசமான பகுதி 'பெரியார்' என்ற தனிமனிதனுக்கு உரியதாகும். இருவரும் சமகாலத்தில் வாழ்ந்தவர்களே. ஆயினும் பாரதிக்கு இரண்டாண்டு மூத்தவராகப் பிறந்து, பாரதி மறைவிற்குப் பின்னர் 52 ஆண்டுகள் வாழ்ந்து தொண்டு செய்யும் வாய்ப்பைப் பெரியாருக்கு இயற்கை வழங்கியது. 39 வயதில் பாரதி மறைந்து போக அந்த வயதிற்குப் பின்னரே பெரியார் தம் பொதுவாழ்க்கையைத் துவக்கினார். முறையான பள்ளிப் படிப்பும் தன் காலத்தில் வெளிவந்த உயர்ந்த நூல்களைப் படிக்கும் வாய்ப்பும் பாரதிக்கு இருந்தன. பெரியார் நூறு விழுக்காடு அனுபவ அறிவும், சுயசிந்தனையும் சார்ந்து இயங்கியவர். பாரதியின் நண்பர்களில் சிலர் பின்னாளில் பெரியாருக்கு நெருங்கிய நண்பர்களாயினர். அவர்களுள் குறிப்பிடத்தகுந்தவர்கள் திவான் பகதூர் குத்தி கேசவப்பிள்ளை, ஸ்ரீமான் சர்க்கரைச் செட்டியார், வ.உ.சி., பாரதிதாசன் ஆகியோர் ஆவர். பாரதி வாழ்ந்த காலத்திலேயே (1920) பெரியார், தமிழ்நாடு காங்கிரசுத் தலைவராகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டார். அவரது செல்வமும் செல்வாக்கும் அக்காலத்தில் தமிழ்நாடு காங்கிரசில் இருந்த பிளவுகளும் அதற்குக் காரணமாக இருந்தன. 1921 செப்டம்பரில் மறைந்த பாரதி, தமிழ்நாடு காங்கிரசு இயக்கத் தலவராக இருந்த பெரியாரைப் பற்றி எதுவும் எழுதியதாகத் தெரியவில்லை.

விடுதலைக்காகப் பாரதியாரும் பெரியாரும் தேர்ந்தெடுத்துக் கொண்ட களங்கள் வெவ்வேறு அடிப்படையில் இருந்தன.

ஆனாலும் இந்த இருவரது முயற்சிகளுக்கும் விளைநிலமாக தமிழ்நாட்டுச் சமூக வாழ்வில் சில மரபுகள் இருந்தன. இந்த இருவருக்கும் 600 ஆண்டுகளுக்கு முன்னதாகத் தமிழ்நாட்டில் ‘சித்தர் மரபு’ என்னும் ஒரு கலக மரபு தோன்றி மறைந்திருந்தது. 1875-லேயே ‘இந்து மதச் சீர்திருத்த பத்திரிக்கை’ என்ற பெயரோடு ஒரு பத்திரிகை தோன்றியிருந்தது. ஒடுக்கப்பட்ட வகுப்பில் பிறந்த அயோத்திதாசப் பண்டிதர் 1885-இல் ‘திராவிட பாண்டியன்’ என்ற இதழைத் தொடங்கினார். 1891-ல் பறையர் மகாசன சபையும் 1893-ல் ‘பறையன்’ தமிழ் இதழும் ரெட்டைமலை சீனிவாசனால் தொடங்கப்பட்டன. சுதேசமித்திரன் ஜி. சுப்பிரமணிய ஐயர் அக்காலத்திலேயே தன் விதவை மகளுக்கு மறுமணம் செய்து வைத்திருந்தார். 1882-ல் அத்திப்பாக்கம் வெங்கடாசல நாயக்கர் என்பவர் ‘இந்துமத ஆசார ஆபாச தர்சனி’ என்ற பெயரில் 782 பாடல்களையுடைய ஒரு கவிதை நூலை அச்சிட்டு வெளியிட்டிருந்தார். சித்தர்களின் ‘கலகமரபு’ மறைந்து விட்டிருந்தாலும்கூட வேளாங்கண்ணிக்கும் நாகூருக்கும் ‘இந்து’ மக்கள் சென்று கொண்டுதான் இருந்தனர். இந்த மரபின் தொடர்ச்சியாகவே பாரதி, பெரியார் ஆகிய இருவரது சமூக விடுதலைக் கருத்துக்ளை நாம் அணுக வேண்டும்.

‘பெரியாரியம்’ என்பது உருப்பெற்றது பாரதி மறைந்து பத்து அல்லது பன்னிரண்டு ஆண்டுகள் கழித்தே ஆகும். 1916ல் பிராமணர் அல்லாத அறிக்கை (Non-Brahmin Manifesto), 1917-ல் அன்னிபெசண்டின் ஹோம்ரூல் இயக்கத்திற்கு பிராமணர் அல்லாதார் காட்டி வந்த எதிர்ப்பு (குறிப்பாக வ.உ.சி.), வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவ கொள்கையில் இராஜாஜி, சீனிவாச ஐயங்கார், சத்தியமூர்த்தி ஆகியோர் பெரியாருடன் உடன்பட மறுத்தது, 1924 சேரன்மாதேவி குருகுலக்கிளர்ச்சி, 1927-ல் தமிழ்நாட்டு வருகையின்போது காந்தி வருணாசிரமக் கொள்கையை வெளிப்படையாக ஆதரித்துப் பேசியது, 1929-ல் நடந்த நாத்திக மாநாடு, 1932-ல் பெரியாரின் ஐரோப்பியச் சுற்றுப்பயணம், தென்னிந்தியாவின் முதல் கம்யூனிஸ்டான சிங்காரவேலருடன் பெரியாரின் தோழமை - ஆகிய, நிகழ்வுகளே “பெரியாரியம்” என்ற கருத்தியல் ஒன்று உருப்பெறக் காரணமாய் அமைந்தன. பாரதி புனிதமாகக் கருதிய பலவற்றைப் பெரியாரியம், நிராகரித்தது. தயானந்த சரஸ்வதி, இராஜாராம் மோகன்ராய் ஆகியோரது சமூக சீர்திருத்தக் கருத்துக்களில் பாரதிக்குப் பெருவிருப்பம் இருந்தது. குறிப்பாகத் தயானந்த சரஸ்வதியின் (Back to the Vedas) ‘வேதப் பொற்காலத்துக்குத் திரும்புதல்’ என்ற முழக்கம் பாரதியை மிகவும் கவர்ந்தது. ஆனால் பெரியாரியமோ பாரதியின் புனிதங்களை ஒட்டு மொத்தமாக நிராகரித்தது. பெரியாரியத்தின் கடவுள் மறுப்புச் சிந்தனைக்கு, பாரதி ஒருபோதும் உடன்பட்டிருக்க மாட்டார். சமூக சமத்துவத்துக்குப் பாரதி கண்ட வழி - இழந்த பெருமையை மீட்டல், கனகலிங்கத்துக்குப் பூணூல் அணிவித்துப் பிராமணனாக உயர்த்துதல், மனையாளைத் தெய்வமாக உயர்த்துதல், நந்தனைப் பார்ப்பானாக்குதல் என்பதாகக் கனவுகளோடு அமைந்திருந்தது. ஆனால் பெரியாரியமோ, நடைமுறைகளையும் நிகழ்வுகளையும் கணக்கில் எடுத்துக் கொண்டு சமூக அடுக்குகளை மோதிச் சிதைப்பதாக இருந்தது. ஒரு கவிஞனுக்கே உரிய கனவுகள், கற்பனைகள், அழகுணர்ச்சி, ஆவேசம் இவையெல்லாம் பாரதியிடத்தில் அதிகமாகவே இருந்தன. ஆனால் மொழி, கலை, இலக்கியம் பற்றி, உயர்ந்த எண்ணங்களோ, மதிப்பீடுகளோ, பெரியாரியத்திற்கு இல்லை.

“சிலப்பதிகாரம் - இது விபச்சாரத்தில் ஆரம்பித்து பத்தினித்தனத்தில் வளர்ந்து, முட்டாள்தனத்தில் மூடநம்பிக்கையில் முடிந்த பொக்கிஷமாகும்” என்கிறார் பெரியார்.

‘பகுத்தறிவு’ என்பதைப் பாரதியும் பெரியாரும் கீழ்க்காணும் வகையிலேயே எடுத்துக் கொண்டனர்.

முன்னோருடையது என்பதனால் எதனையும் ஏற்றுக் கொள்ளாமல், சமூக சமத்துவம், சகோதரத்துவம் ஆகியவற்றுக்கு எதிரான எல்லாவற்றையும் மறுப்பதும், நீக்குவதும் பகுத்தறிவாகும். இந்த மறுப்பு, மனத்தாலும், சொல்லாலும், செயலாலும் அமைய வேண்டும். செயலால் மறுப்பது என்பது மோதுதல், எதிர்த்தல் எனப் பல வகையான போராட்ட வகைகளை உள்ளடக்கியதாகும். சுருக்கமாகச் சொல்வதனால் அச்சத்திலிருந்தும் ஆதிக்கத்திலிருந்தும் மனிதனை விடுதலை செய்வதே பகுத்தறிவின் நோக்கமாகும்.

தாங்கள் வாழ்கின்ற சமூகத்தின் அனைத்து முரண்பாடுகளையும் அடையாளம் காணுகிற வாய்ப்பு இருவருக்கும் இருந்தது. அவற்றை எதிர்த்துப் போரிடுவதில் எதனை முன்னிலைப்படுத்துவது என்பதில்தான் இருவருக்கும் கருத்து வேறுபாடு. அரசியல் விடுதலை இன்றிச் சமூக விடுதலை இல்லையென்பது பாரதியின் கருத்து. சமூக விடுதலையின்றி அரசியல் விடுதலை பயன் தராது என்பது பெரியாரியத்தின் மையமாகும். பின்வந்த பொதுவுடைமை இயக்கத்தினரும் பாரதியின் கருத்தையே பெரியாரியக்கத்தின் மீதான விமர்சனமாக வைத்தனர்.

"இந்தப் 'பிராமணரல்லாதார் கிளர்ச்சி' காலகதியில் தானே மங்கி அழிந்து விடுமென்று நிச்சயிப்பதற்கும் போதிய காரணங்கள் இருக்கின்றன. முதலாவது, இதில் உண்மையில்லை . . .'பிராமணரல்லாதார்' என்ற வகுப்பே கிடையாது. அதுவே பொய். எனவே, இந்தக் கிளர்ச்சியின் மூலமே பொய்யாக இருப்பது கொண்டு இதனை உண்மையில்லாத கிளர்ச்சி என்கிறேன். உண்மையாகவே, இந்தியாவில் ஜாதிபேதங்களில்லாமல் சமத்துவக் கொள்கை வெற்றியடைய வேண்டுமென்றால், அதற்கு ஸ்வராஜ்ய ஸ்தாபனமே சரியான உபாயம். ஸ்வராஜ்யம் கிடைத்தால் சட்ட சபைகளில் எல்லா ஜாதிமேதாவிகளும் கலந்திருப்பார்களாதலால் அந்த சபைகளின் மூலமாக இந்தியாவில் முதலாவது ராஜரீக வாழ்வில் சமத்துவக் கொள்கையை நிறுத்திவிடலாம். பிறகு சமூக வாழ்விலும் அக்கொள்கை தானே பரவிவிடும்". ('ஜாதி பேத விநோதங்கள்' பாரதியார் கட்டுரைத் தொகுப்பு, பாரதி பிரசுராலயம், பகுதி 4, ப. 119 - 21.)

மறுபுறத்தில் பெரியாரோ சமூக விடுதலைக்கான குரல்கள் காங்கிரசு இயக்கத்திற்குள் ஒடுக்கப்படுவதாகக் கருதினார். அது மேல்சாதியினரின் நலன்களை மட்டுமே கருத்திற் கொண்டு மற்றவர்களைப் புறந்தள்ளுவதாகக் குற்றம் சாட்டினார். இந்தக் குற்றச்சாட்டின் வேகம், ஒட்டுமொத்தமாக, பாரதியை நிராகரிக்கும் அளவுக்குச் சென்றது.

"தோழர்கள் ஆரியா எங்கே? சக்கரை எங்கே? வரதராஜுலு எங்கே? கல்யாணசுந்தரம் எங்கே? தண்டபாணி எங்கே? பவானிசிங் எங்கே? தர்மலிங்கம் எங்கே? எல்லோரும் காங்கிரஸ் ஜாதிவிட்டு நீக்கப்பட்டாய்விட்டது. சிதம்பரம் பிள்ளை கதி என்ன ஆயிற்று? கள்ளு, சாராயம் குடித்துக்கொண்டு கஞ்சா அபின் அடித்துக் கொண்டு திரிந்த ஒரு சுப்பிரமணிய அய்யருக்கு பாரதி பட்டம் கொடுத்து இன்று திருவிழாவாகக் கொண்டாடப்படுகிறது. . . . அவரைவிட யோக்கியமாக நாட்டுக்கு உழைத்த மற்ற குடும்பம் பல இன்று சோத்துக்கு வழியில்லாமல் திண்டாடுகின்றன" - குடிஅரசு, 6.6.1937.

பெரியாரியத்தின் அடிப்படை பற்றிப் பாரதியார் கொண்டிருந்த கருத்தும், பாரதியாரைப் பற்றி பெரியார் கொண்டிருந்த மதிப்பும் பிழையானவை என்று பின்வந்த காலத்து அரசியல், சமூக நிகழ்வுகள் நமக்குக் காட்டிவிட்டன.

பெரியாரியம் உருப்பெற்றதற்கான சமூக அவலங்களைக் காண்பதற்கு (வேறு சான்றுகள் தேடத் தேவையில்லை) 'பாரத

ஜனங்களின் தற்கால நிலைமை' என்னும் தலைப்பில் பாரதி எழுதிய கவிதை ஒன்றே போதும். இந்தக் கவிதையில் பாரதி காட்டும் மதிப்பீடுகளை நாம் கூர்ந்து கவனிக்க வேண்டும். "இந்த மக்கள் தம் நிலைகெட்டவர்கள். வாழ்க்கையில் எதற்கெடுத்தாலும் அஞ்சியஞ்சிச் சாகும் இயல்புடையவர்களாக இருக்கிறார்கள். மரத்திலும் குளத்திலும் வாழும் பேய்கள் மட்டுமன்றி இன்னும் பல வஞ்சனைப் பேய்கள் இவர்களை ஆட்கொண்டுள்ளன. மக்கள் வரிப்பணத்தில் நடக்கும் அரசியலைக்கூட இவர்கள் பேயாகக் கருதி அஞ்சி ஒடுங்குகின்றனர். அதிலே இவர்களுக்கு ஈடுபாடு இல்லை. சாத்திரப்பேய்கள் சொல்லும் வார்த்தைகளையெல்லாம் இவர்கள் நம்புகின்றனர். தங்களுக்குக் கஞ்சியில்லாத காரணமும் இவர்களுக்குத் தெரியவில்லை. வாழ்க்கையில் எழுந்து நடக்கும் வலிமையும் இவர்களுக்கில்லை. இவர்கள் கண்ணற்ற குழந்தைகள். பிறரை நம்பி ஏமாறுகின்றனர். இந்த நாட்டில் மிருகங்களைப் போல வாழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றனர்." இரக்க உணர்வு மிகுந்த இந்தக் கவிதையில் மக்களில் பெரும்பாலோர் சாத்திரங்களை நம்பிக் கெட்டுப்போவதாகவும், அரசியல் ஈடுபாடு அற்றவர்களாக இருப்பதனையும் பாரதி வலியுறுத்திச் சொல்லுகிறார். இந்த இரண்டு தளைகளையும் அறுக்கும் விடுதலைச் சித்தாந்தமாகவே பெரியாரியம் பிறந்தது.

"தந்த பொருளைக் கொண்டே – ஜனம்
தாங்குவார் உலகத்தில் அரசரெல்லாம்
அந்த அரசியலை – இவர்
அஞ்சுதரு பேயென்றெண்ணி நெஞ்சம் அயர்வார்"

என்ற கவிதை, மக்கள்திரளின் பெரும்பாலோரான 'பிராமணரல்லாதாரை மனத்தில் கொண்டு எழுதப்பட்டது எனலாம். 1885-இல் தேசியக் காங்கிரசின் தொடக்கத்திற்குச் சென்னையிலிருந்து சென்ற ஆறு பிரதிநிதிகளில் ஐந்து பேர் பிராமணர்களாயிருந்தனர். அகில இந்தியக் காங்கிரசுக் குழுவுக்குச் சென்னைப் பிரதேசக் காங்கிரசிலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட பதினைந்து பேரில் பதினான்கு பேர் பிராமணர்களாக இருந்தனர் என்று வரலாற்றுக் குறிப்புகள் தெரிவிக்கின்றன. 1910-க்கும் 1919-க்குமிடையில் அரசு உயர்நிர்வாகக் குழுவில் இடம்பெற்றிருந்த ஒன்பது இந்திய அதிகாரிகளில் எட்டுபேர் பிராமணர்களாக இருந்தனர். 1912-இல் உள்ளாட்சித் துறையிலிருந்து சட்டமன்றத்திற்குத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டவர்களில் நெல்லை மாவட்டம் தவிர ஏனைய எல்லாத் தொகுதிகளிலிருந்தும் வந்தவர்கள் பிராமணர்கள் மட்டுமே. பெரும்பாலான மாவட்டக்

காங்கிரசின் தலைவர்களும் பிராமணர்களே. காங்கிரசு மாநாடுகளைப் பற்றியும் காங்கிரசு இயக்கத்தைப் பற்றியும் பல கட்டுரைகள் எழுதிய பாரதிக்கு இவை தெரியாத உண்மைகளல்ல. எனவே, 'அரசியலில் ஈடுபாடு காட்டாது அதனைப்பேய் என்று அஞ்சி ஒதுங்கும்' மக்களாகப் பாரதி குறிப்பிடுவது பெரும்பான்மையான பிராமணரல்லாத மக்கள் திரளையே ஆகும். ஆனால், பாரதிக்குப் பின் அரசியல் நிகழ்வுகள் பாரதி கருதியது போல நிகழவில்லை. அதுவரை திலகர், பாரதி, வ.உ.சி., காங்கிரசாக இருந்த தமிழ்நாடு காங்கிரசு 1920-களில் கிருஷ்ணசாமி ஐயங்கார், ராஜாஜி, சத்தியமூர்த்தி காங்கிரசாக மாறிவிட்டது என்கிறார் ஓர் ஆய்வாளர். இந்த நிலைமை விடுதலை பெற்ற இந்தியாவிலும் நீடித்தது. அரசியல் நிர்ணய சபையிலிருந்து தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட 'அரசியல் சட்ட வரைவுக்குழு'வின் (Constitution Drafting Committee) எட்டு உறுப்பினர்களில் ஆறுபேர் பிராமணர்களாக இருந்தார்கள். ஏனைய இருவரில் ஒருவர் முஸ்லீம். மற்றொருவர் அம்பேத்கார்.

வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவம் என்பது பெரியாரியத்தின் செம்பாதியான பகுதியாகும். 'அனைத்துச் சாதியார்க்கும் அரசியல் அதிகாரம்' என்பதே இதன் உண்மையான பொருள்.

1991-இல் திருச்சியில் கூடிய காங்கிரஸ் மாநாட்டிலும் 1920-ல் திருநெல்வேலி மாநாட்டிலும் மீண்டும் 1921-இல் தஞ்சாவூர் மாநாட்டிலும் 1923-இல் சேலம் மாநாட்டிலும் 1924-இல் தமிழ்நாடு காங்கிரஸ் தலைவராகத் திருவண்ணாமலை மாநாட்டிலும் பெரியார் தொடர்ந்து வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவம் பற்றிய தீர்மானத்தைக் கொண்டு வந்துகொண்டேயிருந்தார். 1925-இல் காஞ்சிபுரம் மாநாட்டிலும் தன் முயற்சியில் தோற்றுப்போய் காங்கிரசைவிட்டே வெளியேறினார். 1921-இலும் 1922-லும் சென்னை அரசாங்கம் வெளியிட்ட ஆணைகள் விரிவாக்கப்பட்டு 1928-இல் மீண்டும் அரசுப்பணிகளுக்கான வகுப்புவாரிப் பிரதிநிதித்துவ ஆணை சென்னை அரசாங்கத்தால் வெளியிடப் பெற்றது. 1950-இல் புதிய அரசியல் சட்டப்படி இந்த ஆணை செல்லாது என்று நீதிமன்றம் அறிவிக்க, பெரியார் கிளர்ச்சியைத் தொடங்கினார். 1951-இல் அரசியல் சட்ட முதல் திருத்தம் பிற்பட்ட சாதிகளின் வேலைவாய்ப்பு உரிமையைக் காப்பாற்றப் பிறந்தது.

பிற்படுத்தப்பட்ட மக்களுக்காக 29.01.1953 மைய அரசு காகாசாகேப் காலேல்கர் ஆணையத்தை (கமிஷன்) 30.03.1955-இல் அமைத்தது. அதன் அறிக்கையைக் கிடப்பிலே போட்டது. தாழ்த்தப்பட்ட மக்களுக்காக மீண்டும் 27.04.1965-இல்

இளையபெருமாள் குழுவை மைய அரசு அமைத்தது. 30. 01. 1969-இல் தீண்டாமை ஒழிய பரம்பரை அர்ச்சகர் முறை கோயில்களில் ஒழிக்கப்பட வேண்டும் என்று இந்தக்குழு அறிக்கை தந்தது. மீண்டும் 1978-இல் மண்டல்குழு அமைப்பு, 30. 12. 90-இல் அறிக்கை தரப்பட்டது. 30. 04. 82-இல் நாடாளுமன்றத்தில் வைக்கப்பட்டு கிடப்பில் போடப்பட்டது.

1990-இல் வி.பி.சிங் அமலாக்க ஆணை தந்து பதவியிழந்தார். 1993 காங்கிரஸ் ஆட்சி நிறைவேற்ற வேண்டிய கட்டாயத்துக்கு ஆட்பட்டது.

1919 தொடங்கி 1993 முடிய மக்கள்தொகையில் பெரும்பாலரான பிற்படுத்தப்பட்ட, தாழ்த்தப்பட்ட மக்களது உரிமைக்குப் போராடியது பெரியாரியமே. சமூகநீதி என்பது பெரும்பாலான நலன்களைப் புறக்கணித்து அமைய முடியாது என்பதைப் பெரியாரியம் உணர்த்தி நின்றிருக்கிறது.

மாற்றங்களை விரும்புகிற யாரும் மாற்றம் தேவைப்படும் அமைப்பின் முரண்பாடுகளைக் கணக்கெடுத்தல் வேண்டும். பாரதிக்குப் பிரிட்டிஷ் அரசியல் ஏகாதிபத்தியமே தலையாய முரண்பாடாகத் தோற்றமளித்தது. பெரியாருக்கோ அதனைவிடப் பல நூறாண்டுகள் மூத்த சமுதாய ஏகாதிபத்தியமே தலையாய முரண்பாடாகத் தோன்றியது. காங்கிரசைக் கையகப்படுத்திய பிராமணர்களல்லர், பிராமணியமே எதிர்க்கப்பட வேண்டியது என்பதே பெரியாரின் நிலைபாடாக இருந்தது. பலநூறு ஆண்டுகளாகப் பிராமணர்கள் சமூகத்தின் சடங்குத் தலைமையினை (Ritual leadership) ஏற்று இருந்தனர். இந்தச் சடங்கியல் தலைமை 'வருணாசிரம தருமம்' என்னும் அடிக்கட்டுமானத்தின் மீது எழுப்பப்பட்டிருந்தது. காங்கிரஸ் இயக்கத்தின் தலைமையேற்றிருந்த காந்தியாரோ 1921-லேயே (அக்.6) 'யங் இந்தியா' பத்திரிகையில் வருணாசிரம தர்மத்தின் மீது நம்பிக்கை தெரிவித்து விளக்கம் தந்திருந்தார். 1925-இல் சேரன்மாதேவி குருகுலக் கிளர்ச்சி அவரைப் பெரிதும் பாதித்திருந்தது. 1927-இல் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்த காந்தி கடலூரில் நடைபெற்ற பொதுக்கூட்டத்தில் வேதங்கள், புராணங்கள், உபநிடதங்கள், அவதாரங்கள், மறுபிறப்பு, பசுப்பாதுகாப்பு ஆகியவற்றில் "தனக்கிருந்த நம்பிக்கையை வெளிப்படுத்தி வருணாசிரம தர்மத்தைப் பலமாக ஆதரித்துப் பேசினார். இந்தக் கட்டத்தில் சுயமரியாதை இயக்கத்தில் சிங்காரவேலு செட்டியார், எஸ். இராமநாதன், ப. ஜீவானந்தம் ஆகியோரின் தொடர்பும்

தோழமையும் பெரியாருக்குக் கிடைத்தன. 1932-இல் பெரியார் ஐரோப்பிய நாடுகளுக்குச் சுற்றுப்பயணம் சென்று வந்தார். குறிப்பாக சோவியத் ரஷ்யாவில் மூன்றுமாத காலம் தங்கி வந்தார். 1932-ன் கடைசியில் நாத்திகவாதமும் பொதுவுடைமையும் சேர்ந்து பெரியாரின் பகுத்தறிவுச் சிந்தனைக்குப் புதிய பரிமாணம் தந்தன. 1932 அக்டோபர் முதல் 1933 முடிய பெரியாரின் குடியரசு இதழில் வெளிவந்த விளம்பரங்களையும் கட்டுரைகளையும் படித்தால் அச்சங்களில் இருந்தும் ஆதிக்கங்களில் இருந்தும் விடுதலை செய்வதற்காக திட்டமிட்ட எழுத்துப்பணிகள் நடைபெற்றதைக் காணலாம். தோழர் சிங்காரவேலரின் 'கடவுளும் பிரபஞ்சமும்' என்ற நூல்வெளியீடு, வாரந்தோறும் 'அரசும் மதமும்' என்ற லெனின் நூலின் தமிழ்மொழிபெயர்ப்பு, 'நாஸ்திகம்' என்ற ஒரு கட்டுரை. 'விஞ்ஞான முறையும் மூடநம்பிக்கையும்' என்ற தலைப்பில் சிங்காரவேலரின் கட்டுரை. 1933-இல் நடக்கவிருந்த கும்பகோணம் மகாமகம் பற்றிய எதிர்ப்புக் கட்டுரைகள், பெரியபுராணத்தை விமர்சனம் செய்து 'மெய்கண்டான்' என்பவர் எழுதிய கட்டுரைகள், காரல்மார்க்ஸ் பற்றிய கட்டுரை ஒன்று எனத் தரத்திலும் அளவிலும் பெரிய மாற்றங்கள் ஏற்பட்டிருக்கின்றன.

இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப் பகுதியில் அரசியல், சமூக ஏகாதிபத்தியங்கள் மிக நுட்பமான தளத்தில் செயல்படுகின்றன. தகவல் தொடர்பு சாதனங்களில் ஏற்பட்டுள்ள விரைவான விஞ்ஞான வளர்ச்சியை அவை கருவியாகப் பயன்படுத்துகின்றன. இதன் விளைவாக இந்தியா போன்ற வளர்ச்சி குறைந்த நாடுகளின் மீது உலக ஏகாதிபத்தியங்கள் ஒரு பண்பாட்டுப் படையெடுப்பை நிகழ்த்துகின்றன. இதன் விளைவாக ஒருபுறம் மத அடிப்படைவாதமும், மற்றொருபுறம் நுகர்வுக் கலாச்சாரமும் மக்கள் மீது திணிக்கப்படுகின்றன. உலகத்தை ஒரே சந்தையாக ஆக்குதல் (Globalization) என்ற வாணிகக்கோட்பாட்டினை அடிப்படையாகக் கொண்டு உலகின் பெரிய வணிக நிறுவனங்கள் இதனைச் செய்து கொண்டிருக்கின்றன. சுதேசியப் பொருள் உற்பத்தியும் சுதேசியப் பண்பாடும் அழிக்கப்படுவது காந்தியடிகளுக்கோ, பெரியாருக்கோ, பாரதிக்கோ உடன்பாடான கருத்தன்று. களமும் காட்சிகளும் மாறியிருக்கின்றன. மீண்டும் இப்பொழுது அனைவரும் கூட்டாக ஆதிக்கங்களை எதிர்க்க வேண்டிய வரலாற்றுத்தேவை ஒன்று உருவாகியிருக்கிறது. பாரதி, பெரியார் காலத்தைப் போலல்லாமல் அதனை எதிர்கொள்ள, படித்தவர்கள் முன்வர வேண்டும்.

இன்றைய தமிழ் மரபு ஆக்கத்தில் திருக்குறள்

ஐரோப்பிய அறிவொளி இயக்கத்தின் பின்விளைவாகப் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் இந்திய மண்ணில் சில புதிய காற்றுக்கள் வீசத்தொடங்கின. 1799 இல் கட்டபொம்மன் 1801 இல் ஊமைத்துரை, மருதுபாண்டியர் ஆகிய ஏகாதிபத்திய எதிர்ப்பு வீரர்கள் தமிழ்மண்ணில் சாய்க்கப்பட்டதற்கு அரை நூற்றாண்டிற்கு முன்னரே கிழக்கிந்தியப் பகுதியில் காலனியாதிக்கம் வலிமையாகக் கால்கொண்டுவிட்டது. அடிமைப்படுத்திய மண்ணின் மரபுகளையும் மக்களையும் புரிந்து கொள்ளும் முயற்சியில் காலனி ஆட்சியாளர்கள் 18-ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலேயே இறங்கிவிட்டனர். இந்த வகையில் ஐரோப்பியப் பாதிரிமார்களின் பணி அவர்களுக்குப் பேருதவியாகஇருந்தது. கி.பி.1799-இல் கல்கத்தாவில் இருந்த சர். வில்லியம் ஜோன்ஸ் பிராமணப் பண்டிதர்களின் உதவியைக் கொண்டு இந்திய நாட்டில் வழக்கத்தில் இருந்த அறங்களையும், சட்டங்களையும் தொகுக்கும் பணியில் ஈடுபட்டார். மனுதர்மத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டு எழுதப்பட்ட 'Hindu Law' என்னும் அந்தத் தொகுப்பே பின்னர் பல்லாண்டுக் காலம் காலனி ஆட்சியாளர்களால் 'தரும சாத்திரமாகக்' கொள்ளப்பட்டது.

ஆனால், தென்னிந்தியாவிற்கு வந்த கிறித்துவப்பாதிரிமார்கள் முற்றிலும் வேறுபட்ட ஒரு அறநூலை இங்குக் காண நேர்ந்தது. வில்லியம் ஜோன்சின் முயற்சிக்கு முன்னரே கி.பி. 1794 இல் கிண்டர்ஸ் லீ (Kindarsley) என்பவர் திருக்குறளின் சில பகுதிகளை ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்து இருந்தார் (Extracts from the Teroo Valluvar Kuddul - Ocean of wishdom forming part of spacim as of Hindu literature, London W Blumer & Co.).

18-ஆம் நூற்றாண்டின், முற்பகுதியிலேயே பெஸ்கி என்னும் வீரமாமுனிவர் திருக்குறளின் சில பகுதிகளை இலத்தீனில்

மொழிபெயர்த்து இருந்தார். கிபி.1811 இல் அம்பலவாணக் கவிராயர் என்பவர் திருக்குறள் மூலத்தைத் தமிழில் அச்சிட்டதாகத் தெரிகிறது. அதே ஆண்டில் எல்லிஸ் (F.W. Ellis) திருக்குறளின் சில பகுதிகளை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்து வெளியிட்டு இருந்தார். அன்று சென்னை மாகாணத்தின் தலைமைக்கருவூல அதிகாரி பொறுப்பில் இருந்த எல்லிஸ், வள்ளுவர் உருவம் பொறித்த தங்கக்காசினை வெளியிட்டதனை அறிஞர் ஐராவதம் மகாதேவன் கண்டறிந்து வெளிப்படுத்தி உள்ளார். கி.பி.1840-இல் முகவை இராமனுசக் கவிராயர் துணையோடு பரிமேலழகர் உரையோடும் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்போடும் ட்ரூ (Drew) வெளியிட்ட திருக்குறள் வெளிவந்திருக்கிறது. பின்னர் திருக்குறளுக்கு 1896 இல் ட்ரூ, லாசரஸ் ஆகியோரின் (Drew, Lazares) முழுமையான ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பும் அதே ஆண்டில் போப்பின் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பும் வெளிவந்தன. கி.பி.1861 ல் நல்லூர் ஆறுமுக நாவலர் திருக்குறள் பரிமேலழகர் உரையினைப் பதிப்பித்து வெளியிட்டார். ஆக மொத்தத்தில் 19-ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் காலனி ஆட்சியாளர்களும் பாதிரிமார்களும் திருக்குறளை முற்றுமாக அறிந்திருந்தனர் எனத்தெரிகிறது.

சாதிவருணக் கோட்பாடுகளுக்கு மாற்றான சிந்தனைகளை முன்வைக்க கிறித்தவப் பாதிரிமார்களுக்குத் திருக்குறளும் சித்தர் பாடல்களும் உதவியாக இருந்தன. எனக்குறிப்பிடும் இர்சிக் அவ்வகையான முயற்சிகளில் ஒன்றாக ஹென்றிமார்ட்டின் 1865 இல் எழுதிய 'கிரணமாலிகை' என்ற நூலைக் குறிப்பிடுகிறார்"[1].

'இந்து சாத்திரம்' என்று அன்றைய ஆட்சியாளர்கள் நம்பியிருந்த, சாதி வருண அடிப்படையில் மக்களை அடையாளப்படுத்திய வடமொழி நூல்களுக்கு மாற்றாகத் தம்மைச் சமூகத்தின் தலைவர்களெனக் கொண்டு ஆன்மீக, சமூக மேலாண்மை செய்து வந்த பிராமணர்களின் சார்பில்லாத ஒரு நூலாக அது விளங்குவதையும் கண்டனர். கி.பி. 1828 இல் தமிழ் இலக்கணம் எழுதிய சி.டி.இ.ரேனியஸ் அடிகளார், 'பிராமணர்கள் பொய்க் கதைகளைக் கூறி ஜனங்களை ஏமாற்றுகிறார்கள்" என்று தம் இலக்கண நூலில் ஒரு எடுத்துக்காட்டு வாக்கியம் அமைக்கிறார்[2]. கிபி 1832 இல் தமிழில் 'பூமி சாஸ்திரம்' என்ற முதல் அறிவியல் நூலை எழுதிய இரேனியஸ் அடிகளார் பிராமணியத்தை அறிவு வளர்ச்சிக்கான தடையாகக் கருதியிருக்கிறார் என்று தோன்றுகிறது இவரைப்போன்ற கருத்துடையவர்களுக்குத் திருக்குறள் தமிழரை அடையாளம் காட்டும் மாற்று நூலாகத்

தென்பட்டிருக்க வேண்டும் (இரேனியஸ் அடிகளாரும் திருக்குறளின் 13 அதிகாரங்களை ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்த்து இருப்பதாகச் சிலர் கூறுகின்றனர்) பின்னர் பேராயர் கால்டுவெல்லின் திராவிடமொழிகள் பற்றிய கண்டுபிடிப்பு தமிழ் அறிஞர்களிடையே புதிய சில சிந்தனைகளைத் தோற்றுவித்தது. 1880-களின் தொடக்கத்தில் தமிழ்நாட்டில் சுற்றுப் பயணம் செய்த கர்னல் ஆல்காட், பிளவட்ஸ்கி அம்மையார் இருவரும் தமிழ்நாட்டில் பிரம்ம ஞானசபை (Theosophical Society) என்ற அமைப்பின் மூலம் 'இந்து' என்னும் கோட்பாட்டை தத்துவ ரீதியாகவும் முன்வைத்தனர். சென்னையில் தொடங்கப்பட்ட 'இந்து' நாளிதழும், இந்துபத்திரிகை வளாகத்தில் தொடங்கப் பெற்ற காங்கிரசின் முன்னோடி இயக்கமான சென்னை மகாஜன சபையும் அதனைச் தொடங்கிய ஜி.சுப்பிரமணியஐயரும் அனந்தாசார்லுவும் பிரம்மஞான சித்தாந்தத்தின் பின்விளைவுகளேயாவர்.

வேதத்தின் உயர்வும் வடமொழி உயர்வும் பிரம்மஞான சபையாரால் உயர்த்திப்பிடிக்கப்பெற்றன. 'தேசிய சமஸ்கிருத இயக்கம்', என்ற ஒன்றும் பிரம்மஞான சபையாரால் தொடங்கப் பெற்றது. பிராமணிய நலன்களைப் பிரதிபலித்த இச்சபையாருக்கு எதிராகச் சைவர்கள் கிளர்ந்து எழுந்தனர். பாளையங்கோட்டை தூத்துக்குடி ஆகிய இடங்களில் சைவ சபைகள் தொடங்கப் பெற்றன. இதேநேரத்தில்தான் வேதமல்லாத மரபுகளை முன்னிறுத்தி, பிராமண எதிர்ப்புணர்வுடன் தாழ்த்தப்பட்டோர் தலைவரான அயோத்திதாசப் பண்டிதர் 'திராவிட' என்ற சொல்லை சமூக அரசியல் தளத்தில் வலிமையாக முன்வைத்தார். 'திராவிட பாண்டியன்' என்ற இதழை 1886 இல் தொடங்கி, ஜான் இரத்தினம் அடிகளாரை அதன் ஆசிரியராக்கினார். அதனை அடுத்து தமிழ்ச்சைவ முன்னோடிகளில் ஒருவரும், திருவனந்தபுரம் சைவப்பிரகாச சபையினைத் தொடங்கியவரும் தத்துவப் பேராசியருமான மனோன்மணியம் சுந்தரம்பிள்ளை சமூக அரசியல் தளத்தில் ஆரியம் x திராவிடம் என்ற எதிர்வினை முன்வைத்தோடு மனுநீதி x திருக்குறள் என்ற சாத்திர எதிர்வினையும் வெளிப்படையாக முன்வைத்தார். இதற்கிடையில் பௌத்த மதத்தின் பக்கம் சார்ந்து, சென்னை மகாபோதி சபையில் பங்கெடுத்துக் கொண்டிருந்த அயோத்திதாசப் பண்டிதர் திருக்குறளை பௌத்த மதச்சார்போடு விளக்கத் தொடங்கினார். மறுபுறத்திலே "ஆரியராலே இந்தியாவில் விக்கிரகாராதனை தடிப்புக் கொண்டது மாத்திரமல்ல, இந்துக்களுக்குள் சதுர்வர்ண

பேதங்களும் பஞ்சமருக்குள் தொண்ணூற்று சாதி விகற்பங்களும் உற்பத்தியாகின. இத்யாதி வேதங்களுக்கு காரணபூதராயிருந்தவர் ஆரியராய் இருந்த பிராமணரே" என்றும் எழுதிச்செல்கிறார். இதேகால கட்டத்தில் (1898) புராட்டஸ்டண்டு கிறித்தவ தத்துவத்தை விளக்கம் வகையில் "இரட்சணிய சமய நிர்ணயம் அல்லது வஸ்து நிர்ணய பிரகரணம்" என்ற நூலை கிறித்தவக்கவிஞர் எச்.ஏ. கிருட்டினப்பிள்ளை எழுதினார். இத்தத்துவ நூலில் பல இடங்களில் 'மகா ஞானியாகிய திருவள்ளுவர்', 'திருவள்ளுவர் என்னும் மகாஞானி', 'தமிழ்நாட்டுத் தீபம் போன்ற திருக்குறள்' என்ற திருவள்ளுவரையும் திருக்குறளையும் பல இடங்களில் அங்கீகாரம் செய்கிறார். இதே கால எல்லையில்தான் இந்து கோட்பாட்டாளர்களால் நடத்தப்பட்ட திருவல்லிக்கேணி இந்து தியாலஜிகல் பள்ளித் தமிழாசிரியரும் வேதாந்தியுமான கோ. வடிவேலு செட்டியார் திருக்குறளுக்கு உரை எழுதுகிறார். ஆக இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப்பகுதியில் திருக்குறள் சைவர்களாலும், கிறித்தவர்களாலும், தாழ்த்தப்பட்டவராலும், வேதாந்திகளாலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட நூலாகக் காட்சியளித்தது. மறுபுறத்தில் அது வேதமரபுகளுக்கும் மனுநீதிக்கும் மாற்றானதாகவும் தமிழர்களில் சொந்த அடையாளங்களில் ஒன்றானதாகவும் காட்சியளித்தது.

1905-க்கும் 1935-க்கும் இடையில் தொடங்கப்பட்ட தமிழ் இதழ்களின் முகப்புக் குறிக்கோள்களாகத் திருக்குறள் பாடல்கள் அச்சிடப்பட்டுள்ளன.

விவசாயத்தீபிகை (சுழன்றும் ஏர்ப்) 1905 டிசம்

அறிவுவிளக்கம் (எப்பொருள்யார்) 1911 பிப்ர

வித்தியாபாநு (கற்ககசடற) 1914

தமிழகம் (தவஞ்செய்வார்) 1915

தனவைசிய ஊழியன் (குடிசெய்வல்) 1920

குமரன் (கற்றதனால்) துந்துபி

நச்சினார்க்கினியன் (கற்ககசடற) 1923 அக்

வைத்தியக்களஞ்சியம் (அன்பிலார்) 1923

அன்பானந்தன் (அன்பிலார்) 1923

மாருதி (தொட்டனைத்தூறும்) 1926 அக்

வீரசைவம் (கற்ககசடற) 1930 ஜன

சன்மார்க்கன் (பெருமைக்கும்) 1933 நவடிச

தமிழர்நேசம் (தொட்டனைத்) துந்துபி (மலர்மிசை) 1935 ஜன

செல்வக்களஞ்சியம் (தொட்டனைத்தூறும் வெள்ளத்தனைய) ஆங்கிரஸ

மேற்குறித்த வரலாற்றுப்போக்கினைச் சரியாக அவதானித்து கலாநிதி ந. சுப்பிரமணியன், கௌசல்யா சுப்பிரமணியன் ஆகியோர் கூறும் கருத்து இவ்விடத்துப் பொருத்தமாக உள்ளது. "கடந்த நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலே தமிழரின் தனித்தன்மை வாய்ந்த பண்பாட்டுப் பாரம்பரியம் பற்றிய உணர்வு முளை விட்டதைத் தொடர்ந்து இந்த நூற்றாண்டில் குறள் மீது தனிக்கவனம் ஏற்படலாயிற்று. இந்து மதத்தின் தர்மசாத்திர சார்பான வர்ணாசிரம தர்மமுறைகளுக்குப் புறம்பான பண்பாட்டுத் தளத்தை நாடமுற்பட்டவர்களுக்குக் குறளின் பொதுமை அறம் தக்கதொரு மாற்றுத் தளமாகக் கவனத்தைப் பெற்றது. அக்காலம் வரை பல்வேறு சமயப் பிரிவினராலும் உரிமை கொண்டாடப்பட்டு வந்த அந்த நூலை அத்தகு நிலையினின்று வேறுபடுத்தி நோக்கி, தமிழரின் பொதுவான மறைநூலாகக் காணும் சிந்தனைகள் முளைவிட்டன."[6]

20-ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழர்களின் தாய்மொழி உணர்ச்சி விரைவாக வளர்வதற்கு எதிர்மறையான காரணிகள் சிலவும் தூண்டுகோலாக இருந்தன. அவற்றுள் சில 1) சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்தில் உள்நாட்டு மொழியாக மட்டுமே தமிழ் அங்கீகரிக்கப்பட்டு இருந்தது. இடைநிலைப்பட்ட வகுப்பில் (F.A.) விருப்பப் பாடமாக மட்டுமே இருந்த தமிழையும் நீக்கிவிடும் முயற்சியும் சென்னைப் பல்கலை ஆட்சிப் பேரவையில் நடைபெற்றது.

2) 1915 முதல் 1930 வரை ஆந்திரப் பல்கலைக்கழகமும் மைசூர்ப் பல்கலைக்கழகமும் போலத் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் ஒன்று வேண்டுமெனத் தமிழறிஞர் சிலர் குரல் எழுப்பிய போது அதற்கு உரிய மதிப்பு கிடைக்கவில்லை.

3) 1930 களில் பிறந்த இந்தி எதிர்ப்பு உணர்ச்சி[7]

ஏறத்தாழ 40 ஆண்டுக் காலம் பெருகிவந்த தமிழுணர்ச்சி சமய எல்லைகளைமீறித் திருக்குறளை தமிழர்களில் சுய அடையாளங்களில் ஒன்றாக ஆக்கிக்காட்டியது. குடிஅரசு 22. 5. 1938 இதழில் வெளியாகியுள்ள ஒரு கேலிச்சித்திரத்தில்

கிரீடமணிந்து ஒரு கையில் தொல்காப்பியத்தையும் மற்றொரு கையில் திருக்குறளையும் வைத்துள்ள பெண்ணை ராஜாஜி கத்தியால் குத்தப்போகிறார் தலைப்பு "தமிழ்த்தாய் மீது ஆச்சாரியார் கத்திவீச்சு"[8].

ஒரு தேசிய இனமாகத் தம்மை அடையாளம் காணும் முயற்சியில் தமிழர்கள் இறங்கியபோது வடமொழி வேதங்களை உயர்த்திப் பிடித்த பிராமணியத்திற்கு எதிராகத் திருக்குறளைத் தமிழ் வேதம் எனக்கருதினர். நாடெங்கும் வள்ளுவர் பெயராலும் திருக்குறளின் பெயராலும் மன்றங்கள் தோன்றின. 1927-இல் தென்காசி திருவள்ளுவர் கழகம் தொடங்கப்பட்டது.

1935ல் சென்னையில் திருவள்ளுவர் திருநாட்கழகம் கட்சிமத எல்லைகளைத் தாண்டி தமிழர்கள் பலரால் தொடங்கப்பட்டது. இதன்சார்பில் 1935 மறைமலைஅடிகள் தலைமையிலும் 1936-இல் டாக்டர் உ.வே.சா. தலைமையிலும் 1937-ல் பாகனேரியில் சிவக்கவிமணி சி.கே.சுப்பிரமணிய முதலியார் தலைமையிலும் மாநாடுகள் நடைபெற்றன.[9] 'தமிழ்நாடு தமிழர்க்கே' என்ற முழக்கத்தைப் பெரியார் முன்வைத்ததும் இந்தக்காலப் பகுதியிலேயாகும்.

1947-இல் கல்வியமைச்சர் அவினாசிலிங்கம் பள்ளி வகுப்புகளில் திருக்குறளைக் கட்டாயமாகப் போதிக்கவேண்டும் என அறிவுறுத்தினார்.

கடந்த நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் சமூக நீதிக்கான தேட்டமாகப்பிறந்து பின்னர் தேசிய இனஅடையாளம் தேடும் முயற்சியாக வளர்ந்து நின்ற தமிழச்சமூகத்தின் சமூக பண்பாட்டு, அரசியல் நிகழ்வுகளில் திருக்குறள் என்ற நூல் ஒரு தனியிடத்தைப் பெற்றிருந்தது. தாங்கள் கருதிய தம் மரபுகளைத் தமிழர்கள் இருபதாம் நூற்றாண்டில் மீட்டுருவாக்கம் செய்து கொள்ள திருக்குறள் உதவிய கதையும் இதுதான்.

அடிக்குறிப்புக்கள்

1. Eugene F Ischick, *Tamil Revivalism in The 1930s*, CreA, Madras, 1986, P.15.
2. இந்த அரியநூலை எனக்குக்காட்டி உதவியர் பேரா. கி.முப்பால்மணி, கோவை.
3. விரிவான செய்திகளுக்குப் பார்க்க: தொ.பரமசிவன், *இந்திய தேசியமும் திராவிட தேசியமும் உறவுகளும் முரண்களும் (கட்டுரை) கவிதாசரண், இதழ்கள் நவ.1997 மார்ச்–ஏப் 1998*

4. எச்.ஏ.கிருஷ்ணபிள்ளை, *இரட்சணிய சமயநிர்ணயம்,* இரண்டாம் பதிப்பு தூத்துக்குடி, 1956 பக். 40, 128.
5. நூற்பட்டியல் உதவி: பேரா. வீ.கோபால், மதுரை.
6. கலாநிதி ந.சுப்பிரமணியன், கௌசல்யா சுப்பிரமணியன், *இந்தியச் சிந்தனை மரபு,* சவுத் ஏசியன்புக்ஸ், சென்னை, 1993, ப. 178.
7. பார்க்க K. Nambi Arooran, *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism 1905-1944,* Koodal Publish, Madurai, 1980.
8. எஸ்.வி.இராசதுரை, வ.கீதா, *பெரியார்: சுயமரியாதை சமதர்மம்,* விடியல் பதிப்பகம், கோவை.1996. ப.652.
9. *திருவள்ளுவர் திருநாள்மலர்,* கழகப்பதிப்பு, 1968, பக். 11, 12.

பாரதியும் சித்த மரபும்

தமிழ்ச் சித்தர்களின் மரபு, குறைந்தது பத்து நூற்றாண்டுப் பழமையினை உடையது. தமிழுக்குப் புதுநெறி காட்டிய புலவர் பாரதியும் இந்த மரபுக்கு விலக்காக இருக்கமுடியாது. வள்ளுவர், இளங்கோ, கம்பர், ஔவையார் எனத் தனது கவிதை முன்னோடிகளைக் கொண்டாடும் பாரதி.

"எனக்கு முன்னே சித்தர் பலர் இருந்தாரப்பா
யானும் வந்தேன் ஒரு சித்தன் இந்த நாட்டில்
மனத்தினிலே நின்றிதனை எழுது கின்றாள்
மனோன் மணியென் மாசக்தி வையத்தேவி"

என்றும் பாடுகிறார்.

சித்தர் என்று தன்னைச் சொல்லிக் கொண்ட உடனே, சித்தர்களின் சொற்கூட்டுகளில் ஒன்றான 'மனோன்மணி' என்ற சொல்லும் உடனடியாகப் பாரதி கவிதையில் வந்துவிழுகின்றது. பாரதி மீது பல்வேறு வகையான சிந்தனைத் தாக்கங்கள் உண்டு. இவையெல்லாவற்றிலிருந்தும் நீந்திக் கரையேறி ஒரு எல்லையினைத் தொடுவதற்குப் பாரதியைக் காலம் அனுமதிக்கவில்லை. தன் வாழ்க்கையில் ஒரு கால் நூற்றாண்டுக் காலம் மட்டுமே பல்வேறு வகையான சித்தாந்தங்களில் ஒட்டியும் மோதியும் தன் கருத்துலகத்தைப் படைத்துக் கொள்கிறார் பாரதி.

அத்வைத சித்தாந்தத்தைக் கொண்டாடும் ஸ்மார்த்தப் பிராமண வகுப்பில் பிறப்பு, சிவபூசனை செய்யும் தாய்வழிப் பாட்டனார். எந்திர நாகரிகத்தின்மீது நாட்டமுடைய தந்தை. சிற்றின்பக் கவிதைகள் பெருக்கெடுத்த அரண்மனைத் தொடர்பு, வேதத்தின் பெருமையினை உணர்த்தும் காசிநகரத்துக் கல்வி, நாட்டு விடுதலைக்குப் பவானி பூசையைக் கருவியாகக் கொண்ட திலகரின்

ஆளுமை. மண்டையம் சீனிவாச ஆச்சாரியார் என்னும் பழுத்த வைணவக் குடும்பத்துடன் அரசியல், கல்வித்தொடர்பு, வேதாந்தியான அரவிந்தரின் நட்பு இவையெல்லாம் பாரதியின் ஆன்மீக உலகத்தைப் பலமுறை தடம்மாற்றிக் காட்டியிருக்கின்றன. இந்த நிகழ்வுகளோடு புதுச்சேரிநகரக் குள்ளச்சாமி. யாழ்ப்பாணத்துக் கோவிந்தசாமி. குவளைக் கண்ணன் ஆகிய மெய்ஞானத் தேட்டமுடைய சிலரின் தொடர்புகள் ஆகியவை அனைத்தும் கலந்த கலவையே பாரதியின் ஆன்மிகச் சிந்தனைகளாகும்.

பாரதியை நேரில் அறிந்தவரான ஏ.வி.சுப்பிரமணிய ஐயர். திருநெல்வேலி மேலரத வீதியில் பாரதி தன்னுடைய நண்பர்கள் சிலருக்குச் சாகாவரம் பெற்றுவிடலாம் என்ற தத்துவத்தை உபதேசித்த தகவலைச் சொல்லி. "பாரதியார் தமிழ்நாட்டுச் சித்தர் பரம்பரையைச் சேர்ந்து ஜீவன் முக்தர் நிலையினை அடைய முயன்றிருக்கலாம்" என்று கருதுகிறார். "அவருடைய விசித்திரமான நடை, உடை, பாவனை, வாழ்க்கை முறை, அசாதாரணமான மனப்போக்கு. பௌதீக மனப்பான்மையை அறவே வெறுத்த நிலை. பணத்தையும், பௌருஷத்தையும் துச்சமாகக் கருதிய பாங்கு ஆகியவைகளை நோக்கினால் இந்தக்கருத்து வலுப்பெறுகிறது" என்றும் பாரதியின் ஆளுமையினை அவர் விளக்குகிறார். தமிழ்ச் சித்தர் நெறியின் வரலாற்றினை எழுதிய ஆர்.வெங்கட்ராமன். "பாரதி தன்னைச் சித்தர் என்று அழைத்துக் கொண்டார். அவரது சில கவிதைகளில் உருவமும் மொழிநடையும் மட்டுமன்றி அவருடைய படிமங்களும் உள்ளடக்கங்களும் சித்தர் பாடல்களின்று பெறப்பெற்றவை" என்கிறார். ஆர். வெங்கட்ராமன் கருத்தை முழுமையாக நம்மால் மறுக்கவியலாது.

பச்சை முந்திரித் தேம்பழங் கொன்று
பாட்டுப் பாடிநற் சாறு பிழிந்தே
இச்சை தீர மதுவடித் துண்போம்.

என்பது போன்ற படிமங்கள் பாரதியின் பல பாடல்களில் காணப்படுகின்றன என்பது உண்மையே.

இருப்பினும் பாரதியின் ஆன்மீக நிலைபாட்டை வரையறுப்பதில் பல கருத்து மாறுதல்கள் ஏற்படுகின்றன. குடிப்பிறப்புக் காரணமாகவோ அல்லது வேறு காரணமாகவோ பாரதியினை, 'அத்வைதி' என்று காட்டச் சிலர் முற்படுகின்றனர். தி.சாராஜு போன்றோர் பாரதி ஆரிய சமாஜக் கருத்தியல் தாக்கம்

பெற்றவர் என்னும் கருத்தையும் மறுத்து "பாரதியிடம் பிரம்ம சமாஜத்தின் செல்வாக்கே அதிகமாகயிருந்தது. அவர் சீர்திருத்தப் போக்கை வலியுறுத்திய பிரம்ம சமாஜத்தையே பெரிதும் போற்றியிருப்பார் என்று கருதத் தோன்றும். ஆயினும் நுணுகி நோக்கின் பாரதி ஆரிய சமாஜத்தின் செல்வாக்கிற்கு ஆளாகி இருந்தார் என்பது புலனாகும்" என்கிறார் க. கைலாசபதி.

தமிழ்நாட்டுச் சித்தர் நெறியில் பலவகைப்பாடுகள் உண்டு. சீர்திருத்தவாதிகள், கலகக் குரல் எழுப்பியோர், யோக நிலையில் இருந்தவர்கள், மருத்துவர்கள், ரசவாதிகள் இவர்களில் எதுவுமற்றோர் என அவர்களைப் பலவகையாகப் பிரிக்கலாம். தத்துவரீதியாக காபாலிகம், பௌத்த தாந்திரீகம், நாதசித்த வழிபாட்டு நெறி ஆகியவற்றின் கலவையாகத் தமிழ் நாட்டுச் சித்தர் மரபினைக் காணுகின்றார் ஆர். வெங்கட்ராமன். நாத சித்த மரபினரில், மச்சேந்திர நாதர் அவரது மாணவரான கோரக்க நாதர் ஆகிய இருவரும் குறிப்பிட்டுப் பேசப்படவேண்யடிவர்கள். மச்சேந்திரநாதர் 'வரம்பற்றகாமம்' (Sexual Laxity) என்னும் கோட்பாட்டினை முன்வைத்தவர் ஆவார். 'மகாசுகம்' என்பது ஒரு உயர்வான நெறி என்ற கோட்பாட்டினை உடையவர். ஆனால் அவர் மாணவர் கோரக்கநாதர் இதனைக் கடுமையாக எதிர்த்துத் துறவு நெறியினை முன்னிறுத்தினார்.

'மகாசுகம்' பற்றிய பாரதியின் சில கவிதைகள் ஆழ்ந்த சிந்தனைக்குரியவை.

"காதலினால் மானிடர்க்குக் கலவி உண்டாம்
காதலினால் மானிடர்க்குக் கவலை தீரும்
ஆதலினால் காதல் செய்வீர் உலகத்தீரே'

"வட்டங்கள் இட்டும் குளமகலாத
மணிப்பெரும் தெப்பத்தைப்போலே
விட்டுவிட்டுப் பல லீலைகள் செய்து – நின்
மேனிதனை விடலின்றியே
எட்டுத் திசையும் ஒளிர்ந்திடும் காலை
இரவியைப் போன்ற முகத்தாய் – முத்தம்
இட்டுப் பல முத்தம் இட்டு பலமுத்தம்
இட்டுனைச் சேர்ந்திட வந்தேன்
கூடிப் பிரியாமலே – ஓரி ராவெலாம்
கொஞ்சிக் குலவி யங்கே

ஆடி விளை யாடியே – உன்றன் மேனியை
ஆயிரங் கோடி முறை
நாடித் தழுவி மனக் – குறை தீர்ந்து நான்
நல்ல களி யெய்தியே"

என்பன போன்ற பாடல்கள் எல்லாம் மச்சேந்திரநாதரின் சித்த நெறிக்குச் 'சில கணங்களேனும்' பாரதி ஆட்பட்டிருந்ததைக் காட்டுகின்றன. கோரக்க சித்தர் காயசித்தி பற்றிப் பேசியவர். பாரதி இந்த நெறியிலும் தன்னுடைய பார்வையைச் செலுத்துகின்றார். காயசித்தி பற்றிப் பேசியவர்கள் ரசவாதத்திலும் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தனர். பாரதி, 'யோகசித்தி' என்ற பாடலில்,

தோளை வலியுடைய தாக்கி – உடற்
சோர்வும் பிணிபலவும் போக்கி – அரி
வாளைக் கொண்டு பிளந் தாலும் – கட்டு
மாறா வுடலுறுதி தந்து – சுடர்
நாளைக் கண்டதோர் மலர்போல் – ஒளி
நண்ணித் திகழுமுகம் தந்து – மத
வேளை வெல்லும்முறை கூறித் – தவ
மேன்மை கொடுத்தருளல் வேண்டும்

என்கிறார்.

இந்த காயசித்திக் கோட்பாட்டின் வழியாக மதவேளை வெல்லும் முறையினை மட்டுமல்ல, காலனை வெல்லும் முறையினையும் அவர் யாசிக்கிறார்.

காலா, உனை நான் சிறுபுல்லென மதிக்கிறேன்– என்றன்
காலருகே வாடா, சற்றே உனை மிதிக்கிறேன்.

என்றும்,

'பார் மீதில் நான் சாகாது இருப்பேன் கண்டீர்'

என்றும் பேசுகின்ற பாரதி, பகவத்கீதை மொழிபெயர்ப்பு நூலில்

"சாகாதிருத்தல் - மண்மீதில் மாளாமல் மார்க்கண்டேயன் போல வாழ்தல் - இதுவே கீதையின் ரசம்."

என்று விளக்கம் தருகிறார். Occultism என்னும் சித்து நெறியின் மீது பாரதிக்கு இருந்த ஈடுபாட்டினை.

கல்லை வயிரமணி யாக்கல் – செம்பைக்
கட்டித் தங்கமெனச் செய்தல் – வெறும்

புல்லை நெல்லெனப் புரிதல் – பன்றிப்
போத்தைச் சிங்கஏ றாக்கல் – மண்ணை
வெல்லத் தினிப்புவரச் செய்தல்

ஆகிய சக்திகளைப் பெற அவர் வேண்டுவதில் இருந்து அறிய முடிகிறது.

ஆனாலும் பாரதியினை, 'அத்வைதி' என்றோ, சித்தர் மரபில் முழுமையாகக் கால் ஊன்றியவர் என்றோ சொல்ல முடியாது. மாயை குறித்த தனது சொந்தக் கருத்தைப் பாரதி, பதஞ்சலி யோகசூத்திர விளக்கத்தில் இன்னும் தெளிவாகக் கூறுகிறார்.

"மாயையாவது யாதெனில் - ஸர்வ மங்களமாகிய ஜகத்தில் ஜீவன் தன் கற்பனாசக்தியால் ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் தீமை. இது பூர்வத்தில் சங்கராச்சாரியார் சொன்ன லட்சணத்துக்கு பேசப்பட்டது. மாயை தவிர ஜகத்தேயல்ல என்று சங்கராச்சாரியார் சொன்னார். ஸர்வ மங்களகரமான ஜகத்தில் ஜீவன் கற்பனையில் செய்து கொள்ளும் தீமையே மாயையென்று நாம் சொல்லுகிறோம்".

இந்த விளக்கத்திற்கு பிறகு பாரதியினை, 'அத்வைதி' என்று கூறுவது நியாயமில்லை.

"நாட்டு மக்கள் பிணியும் வறுமையும்
நையப்பாடு என்று ஒருதெய்வம் கூறுமே"

என்ற பாரதியின் ஆன்மீகம் தற்சார்பானது அல்ல; சமூக விடுதலைக்கானதாகும். பாரதிக்கு வேதாந்தச் சார்பு இருந்தது உண்மையே. வேதங்களைப் பற்றியும் உபநிடதங்களைப் பற்றியும் பாரதிக்கு உயர்வான எண்ணம் இருந்ததும் உண்மையே. ஆனாலும் பக்தி இயக்கத்தின் பாதிப்பே பாரதியிடம் மிகுதியாக இருந்தது. சித்த நெறியில் காயசித்தி வேண்டுகின்ற பாடலிலும் கூட

விந்தை தோன்றிட இந்நாட்டை – நான்
தொல்லை தீர்த்துயர்வு கல்வி – வெற்றி
சூழும் வீரமறி வாண்மை.
கூடுந் திரவியத்தின் குவைகள் – திறல்
கொள்ளுங் கோடிவகைத் தொழில்கள் – இவை
நாடும் படிக்குவினை செய்து – இந்த
நாட்டோர் கீர்த்தியெங்கு மோங்கக் – கலி
சாடுந் திறனெனக்குத் தருவாய்

என்றே முடிக்கின்றார்.

பாரதியின் ஆன்மீகம் மக்கள் திரள் சார்ந்ததாக அமைந்தது. எனவே அது தனக்கு மட்டும் ஆன்ம விடுதலை தேடும் வேதாந்தமாக மாறவில்லை. சித்தர் மரபின்பால் அவருக்கு ஏற்பட்ட கவர்ச்சியும் கூடத் தன்முனைப்பானதல்ல.

"சுற்றி நில்லாதே போ பகையே
துள்ளி வருகுது வேல்"

என்றும்

"அச்சமில்லை அழுங்குத லில்லை
நடுங்குத லில்லை நாணுத லில்லை"

என்றும், துணிந்து செயல்திறம் வேண்டி நின்ற கவிஞன் உணர்ச்சி பூர்வமான பக்தி மார்க்கத்தைத் தழுவி நின்றதில் வியப்பெதுவுமில்லை" என்று விளக்குகிறார் க. கைலாசபதி. சித்த நெறிக்குள்ளாகப் பாரதியின் பயணம் சிறிதுகாலம் நடைபெற்றது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் அவரது இலக்கு இன்னும் நெடுந்தொலைவில் இருந்தது.

பாரதிதாசனின் மொழியுணர்ச்சி

ஒலி, ஒளி, வண்ணம் என்று ஊடகம் எதுவானாலும், ஒரு படைப்புக் கலைஞன் தன்காலத்தின் முத்திரையினைச் சுவடு தெரியாமல் ஆக்கிவிட்டுத் தன் படைப்பினை ஆக்க முடியாது. காலம் என்பது பெரு வெள்ளத்தைப் போல, ஆழமாகவும், வலிமையாகவும் தொடர்ந்து சமூக அசைவு இயக்கங்களைச் சுமந்து செல்வதாகும். எனவே, அரசியல், சமூகம், கலை எனத் துறைகள் எதுவாயினும், மிகப் பெரிய ஆளுமையுடைய ஒரு கலைஞன் உருவாகும் முன்னர் அகநிலையாகவும், புறநிலையாகவும், அவ் உருவாக்கத்தில் பங்கு பெறுவது அவன் சார்ந்த காலமாகும்.

பாரதிதாசன் என்ற பெருங்கவிஞனின் உருவாக்கத்தில், வள்ளலாருக்கும், பாரதிக்கும் ஒரு பங்கு இருந்ததை மறுக்க முடியாது. யாப்பிலக்கணத்தை ஒரு அவலமாக மாற்றிய பதினெட்டு, பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுக் கவிராயர்களிடமிருந்து, எளிய சொற்களில் அமைந்ததாக கவிதையை மீட்டெடுத்துக் கொடுத்ததில் வள்ளலாரும், பாரதியும் பாரதிதாசனால் நினைக்கப்பட வேண்டியவர்களாயினர். அதுபோலவே பாரதிதாசன் என்ற கவிஞனின் கருத்தியல் தளத்தை இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதற் பகுதியில் ஆக்கிக் கொடுத்தவர்கள் பலராவர். கவிதை, சமூகம், இதழியல், பெண் விடுதலை, அரசியல் எனப் பாரதிதாசனின் இயங்குதளங்கள் பலவாக இருந்தன. இவையெல்லாத் தளத்திலும் நிகழ்ந்த, நடந்தேறிய, புது முயற்சிகளும், நிகழ்வுகளும், பாரதிதாசனின் மொழி பற்றிய பார்வையினை எவ்வாறு வடிவமைத்தன என்பதே நம்முன்னுள்ள கேள்வியாகும்.

கவிஞன் என்ற முறையில், பாரதிதாசனை மூன்று காலப் பகுதியைச் சேர்ந்தவராகவே நம்மால் பார்க்க முடிகிறது. முதலாவது, சுப்பிரமணியர் துதியமுதும் கதர்ராட்டினப் பாட்டும் எழுதிய

பாரதிதாசன். 1933-இல் பெரியார் கூட்டிய நாத்திகர் மாநாட்டில் கலந்து கொள்ளும் வரை அதாவது பாரதி மறைந்து பதின்மூன்று ஆண்டுகள் வரை பாரதிதாசனின் இயங்குதளம் வேறாக இருந்தது. ‘பிராமணரல்லாதார் என்று ஒரு சாதியே கிடையாது. இதன் (திராவிட இயக்கத்தின்) ஆரம்பமே பொய்’ என்று எழுதிய பாரதியாரின் பாதிப்பு பாரதிதாசனின் மீது பதிந்திருந்தது இதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம். 1925-இல் சேரன்மகாதேவி, குருகுலச் சிக்கலில், வ.வே.சு. ஐயருடன் பெரியார் ஒரு பெரிய போராட்டத்தையே நடத்தினார். அதே ஆண்டில், அந்த முரண்பாடு தீரும் முன்னர் வ.வே.சு. ஐயர் மறைந்தார். வ.வே.சு. ஐயர் மறைந்தபொழுது, ‘தேச சேவகன்’ இதழில் அவருக்கு ஒரு இரங்கற் கவிதை எழுதிய பாரதிதாசன், பின்னாளில், வ.வே.சு. ஐயரின் குருகுலத்தைத் தாக்கியும் கவிதை எழுதினார் என்பதை நினைவில் கொள்ள வேண்டும். தமிழ்த் தேசியம் ஒரு பெரும் புயலாக உருவெடுத்த முப்பதுகளிலும் நாற்பதுகளிலும் பாரதிதாசனின் கவிதை இரண்டாவது காலப்பகுதிக்கு வருகின்றது. பாரதிதாசனின் மூன்றாம், நான்காம் கவிதைத் தொகுதிகள் ஐம்பதுகளில் வெளிவந்தாலும், நாற்பத்தொன்பதிற்குப் பின்னான பாரதிதாசன் தமிழையும், இசையினையும் போற்றிய ‘குமரகுருபரராகவே’ வாழ்ந்து மறைந்தார். பாரதிதாசனின் மொழி பற்றிய பார்வைகள் 1928-க்கும் 49-க்கும் இடைப்பட்டவையே என அறுதியிடலாம். எனவே, 1928-க்கு முன்னர் மொழித் தளத்திலும், சமூகத் தளத்திலும் நடந்தேறிய நிகழ்வுகளை முதலில் தொகுத்துக் காணலாம்.

தமிழ் என்ற சொல் பாரதிதாசனைப் பொருத்தவரை ஒரு மந்திரச் சொல்லாகும். அவருக்கு உணவும், உடையும், உயிர்மூச்சும் அதுதான்; தமிழ் அவருக்குக் காதலி, மனைவி, தாய்; ஏன்? “துய்யநற் றமிழ்ச் சாராயம்” என்று கூடச் சொல்வார். தமிழ் அவருக்கு ‘உயிருக்கு நேர்; சுடர் தந்த தேன், மண்ணுலகில் அறங்காக்கும் தமிழ்’. சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் அது எங்கணும் நிறைந்த தெய்வதம்.

பாரதிதாசனின் மொழி உணர்ச்சியினை இயல்பு நிலை, எதிர் நிலை என்ற இரண்டு வகையாகப் பார்க்கலாம். எதிர்நிலையாகப் பிறந்த அவரது தமிழ் உணர்ச்சிக்குக் குமரகுருபரர், தமிழ் விடு தூது நூலாசிரியர் ஆகியோர் வழிகாட்டியாவர். சமூக அரசியல் தளத்தில், நேரிடையாக வடமொழி எதிர்ப்பு என்பது மனோன்மணியம் சுந்தரம்பிள்ளை தொடங்கி மறைமலையடிகள் எனத் தொடர்ந்தது. இவை அனைத்தும் சமூகத்தின் மேல்தளத்தில் இருந்து பிறந்த எதிர்ப்பலைகளாகும்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கம் முதலாக, தமிழ் நூல் வெளியீடுகளும், இதழியல் முயற்சிகளும் சிறு வெளியீடுகள் என்ற எல்லையினைத் தாண்டி விரைவாக நடந்தேறின. அச்சு ஊடகத்தின் வழியாகப் புதிய தமிழ் அறிவுலகம் ஒன்று உருவாகத் தொடங்கியது. 1917-இல் திரு. விகவின் 'தேச பக்தனும்', ஜனக சங்கர கண்ணப்பரின் 'திராவிடன்' இதழும் தொடங்கிய பொழுது, இந்த அறிவுலகம் சனநாயகப்படத் தொடங்கியது. சமூகத்தின் பெருந்திரளான சாதி மக்களின் குரல்கள் எழுத்துலகில் புகுந்த பொழுது, மொழி பற்றிய சமூகத்தின் பார்வை துலக்கம் பெற்றது. 1920-க்கு முன்னர் தமிழ் என்னும் சொல்லைக் கொண்ட இதழ்கள் பல. செந்தமிழ் (1902), தமிழகம் (தஞ்சாவூர்- உலகநாதம்பிள்ளை தொடங்கியது - 1904), 'தமிழகம்' (தஞ்சாவூர், டி. ராஜமையங்கார், சி.எஸ். முத்துசாமி ஐயர் தொடங்கியது 1905), 'தமிழ் மாது' (1906), ஒரு பைசாத் தமிழன் (1907), 'தமிழ் நாஷனல் பத்திரிக்கை' (1907), 'செந்தமிழ்ச் செல்வி' (1909), 'செந்தமிழ்ச் செல்வம்' (1911), 'தமிழ்' (1911), 'தமிழன்' (1912), 'தமிழ்க் களஞ்சியம்' (1917), 'தமிழர் நேசன்' (சென்னை, எ. ரெங்கசாமி ஐயங்கார் வெளியிட்டது - 1917), 'தமிழர் நேசன்' (1917), (சென்னை, அ. மாதவையா, பெ.நா. அப்புசாமி ஆகியோரால் தமிழர் சங்கத்தின் வெளியீடாக வந்தது). 'தமிழ் மகவு' (1917), 'தமிழ்ச் சபைத் தீபிகை' (1918), (சென்னை ரெவ.சி.பி. ஞானமணி நடத்தியது), தமிழ்ச் சபைத் தீபிகை, (1918), (திருச்சி, சகோ. எஸ்.கே. தேவ சிகாமணி நடத்தியது), 'தமிழ்க் கழகப் பத்திரிக்கை' (1919), பி. வரதராஜுலு நாயுடு நடத்திய 'தமிழ் நாடு' (1920) ஆகிய இருபத்தோர் இதழ்கள் இவ்வரிசையில் அடங்கும். 1920-களின் தொடக்கம் முதலாக திராவிட இயக்கத்தின் பாதிப்பு மொழி பற்றிய சிந்தனைகளின் மேல் விழத் தொடங்கியது. 1920-ல் பெரியார் வடார்க்காடு மாவட்டம் திருப்பத்தூர் காங்கிரசு மாநாட்டில் இராமாயணத்தையும், மகாபாரதத்தையும் 'புழுத்த வேதம்' என்று ஏசி, தீயிட்டுக் கொளுத்த வேண்டும் என்றுப் பேசி அரசியல் தளத்தில் அதிர்ச்சி அலைகளை உண்டாக்கினார். அதே ஆண்டில் ஆதிதிராவிட மக்கள்மட்டும் வாக்களித்து ஆதிதிராவிடர் பிரதிநிதிகளைத் தேர்ந்தெடுக்க வேண்டும் என்று 'திராவிடன்' இதழ் எழுதி சமூகத்தளத்தில் அதிர்ச்சி அலைகளை உருவாக்கியது. 1922-ல் டேவிட் என்பவர் 'ஜாதி பேதமற்றோன்' என்றோர் இதழைத் தொடங்கி நடத்தியிருக்கிறார். 16. 12. 1921-ல் சென்னை அரசாங்கம் அரசுப் பணியில் வகுப்புவாரி ஒதுக்கீடு குறித்த தனது முதல் ஆணையை வெளியிட்டது.

1924-இல் தமிழகத்தின் தென் பகுதியில் ஒரு தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகம் தொடங்க வேண்டும் என்ற குரல் தமிழ் அறிஞர்களிடம்

எழுந்தது. ஜே.என். இராமநாதன் 'தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகம்' என்ற பெயரிலே ஒரு பதிப்பகம் தொடங்கினார். 'தமிழ் மொழிக்கென ஒரு பல்கலைக் கழகம் அமைவது குறுகிய பார்வை' என்று இந்து நாளிதழ் தலையங்கம் ஒன்று எழுதியது. அதே நேரத்தில் 'இந்துஸ்தானி இந்தியாவின் பொது மொழி ஆக வேண்டும்', என்று காந்தியடிகள் வெளியிட்ட கருத்தை மறுத்துப் பெரியார் ஒரு தலையங்கம் எழுதினார். இந்தி மொழி பற்றிய முதல் எதிர்ப்புக் குரல் தமிழகத்தில் இதுவாகவே இருந்தது. இந்தி எதிர்ப்புணர்ச்சி என்பது இதற்கு ஏழு எட்டு ஆண்டுகளுக்குப் பிறகே தமிழறிஞர்களைப் பற்றிக் கொண்டது. இடைக்காலத்தில் இந்தி எதிர்ப்புக் கட்டுரைகளை சிங்காரவேலரும் மயிலை சீனி. வேங்கடசாமியும், அ. ராகவனும் எழுதிக் கொண்டிருந்தனர்.

1925-இல் மதுரையிலிருந்து 'ஸ்ரீவைஷ்ணவன்' என்ற இதழ் வெளியிடப்பட, அதற்குப் போட்டியாக பார்ப்பனரல்லாதார் என்ற உணர்ச்சியோடு, சேலம் செவ்வாய்ப் பேட்டையிலிருந்து 'சாத்தாத ஸ்ரீவைஷ்ணவன்' என்ற இதழ் ஒன்றும், 'ஸ்ரீவைஷ்ணவன்' என்ற பெயரில் மற்றொன்று திருநெல்வேலியிலிருந்தும் வெளிவந்தன. 1923-இல் பொதுவுடைமைக் கருத்துக்களைத் தாங்கி 'சுதர்மா' என்ற ஒரு இதழும் வெளிவந்திருக்கிறது.

பாரதிதாசனின் முதல் கவிதைத் தொகுதி 1935-இல் பெரியாரின் முன்னுரையுடன் குஞ்சிதம் குருசாமியால் வெளியிடப் பெற்றது. இத்தொகுதியில் தமிழுணர்ச்சிப் பாடல்கள் ஒரு கூறாக அடுக்கப்பட்டிருந்தன. இத்தொகுதிப் பாடல்களில் இந்தி எதிர்ப்புணர்ச்சி இல்லை என்பதும் இவற்றில் வடசொற்கள் மிகுதியும் இடம் பெற்றிருந்ததும் (சபாஷ், கரகோசம்) கூர்மையான அவதானிப்பிற்குரியன. எனவே, இப்பாடல்கள் பெரும்பாலும் 1930-க்கு முன்னர் பிறந்தவையாக இருக்க வேண்டும். (1930-களில் உருவான தமிழ்த் தேசிய உணர்ச்சியினை விளக்கி யூசின் இர்சிக் தனி ஒரு நூலே எழுதியுள்ளார்.)

முப்பதுகளின் தொடக்கம் முதலாக இந்தி எதிர்ப்புக் கட்டுரைகள் பெரியாரின் குடிஅரசில் தொடர்ந்து வெளிவந்தன. அ. இராகவன் 'தமிழ்ப் பண்டிதர்களே இன்னும் தூக்கமா?' என்று கேட்டு, 'தமிழ் மொழியின் மேன்மை பற்றி 50 பக்கத்தில் புத்தகம் போட்டு 2 ரூபாய்க்கு விற்கும்' தமிழ்ப் புலவர்களைச் சாடிவிட்டு, இந்தி எதிர்ப்புக் கிளர்ச்சிக்கு "அடிகளும், முதலியாரும் பிள்ளையும் நாட்டாரும் முன்வரப் போகிறார்களா இல்லையா?" என்று கேள்வியெழுப்பினார்.

('இந்தியும் காந்தியும்', 'தமிழ்ப் புலவர்களே இன்னும் தூக்கமா?' குடிஅரசு 1931 ஜூலை 26).

1937 இந்திஎதிர்ப்புப் போராட்டத்தின் போது மொழியுணர்ச்சியின் வெப்பம் கொதிநிலையை எட்டியது. தமிழ் உணர்ச்சியும் இந்தி எதிர்ப்பும் நாணயத்தின் இரண்டு பக்கங்களாயின. பாரதிதாசனின் 2-ம் தொகுதியிலுள்ள 'திராவிடம்' என்ற கருத்தாக்கத்தினை முன்னிறுத்திய பாடல்களும், 'தமிழியக்கம்' என்ற சிறுநூலும் இந்தக் கொதிநிலையின் வெளிப்பாடுகளாகும். மொழி விடுதலையைச் சமூக விடுதலையின் ஒரு கூறாக முன் வைத்தார் பெரியார். கல்யாணம், தாரா முகூர்த்தம், கன்னிகாதானம் ஆகிய எதிர்நிலைச் சொற்களை எடுத்துக்காட்டி கருத்தியல் அடிமைத்தனத்திற்கும் விடுதலைக்கும் சொற்களும் மொழியும் ஊடகமாக அமைவதனை அவர் விளக்கிக் காட்டினார்.

பாரதிதாசனின் மொழி பற்றிய பார்வை இந்தச் சமூக விடுதலைக் களத்திலேயே காலூன்றி நின்றது. 'பண் நிகர் தெலுங்கு கன்டை நிகர் கன்னடம்' என்று பாடுகின்ற பாரதிதாசன், 'தெலுங்கினிலே பாடிடுமோர் தமிழன் செய்கை தேனென்றா நினைக்கின்றார் தமிழகத்தார்' என்று எதிர்க் கேள்வியும் எழுப்புகின்றார். இராமாயணத்தைக் கொளுத்த வேண்டும் என்ற பெரியாரின் அருகினில் இருந்து கொண்டே, கம்பராமாயணத்தில் 'கைவைத்த' டிகேசியைக் கண்டிக்கவும் செய்கிறார்.

'காலே அரைக்கால் கம்பராமாயணம்' என்று அடங்காத சினத்தோடு டிகேசியைக் கேலி செய்கிறார். "எனக்கில்லை கடவுள் கவலை" என்று பாடியவரும் பாரதிதாசன்தான். குமரகுருபரரின் தமிழ்ப்பாட்டுக்கு மீனாட்சி அம்மை முத்துமாலை பரிசளித்தாள் என்ற கதையினை ஏற்றுக் கொண்டு அவளைத் 'தொழும் சீமாட்டி' என்று பாடவும் அவரால்தான் முடிந்தது.

பாரதிதாசனின் மொழியுணர்ச்சி காற்றிலே வேர் கொண்டதன்று. சமூக விடுதலை என்ற விரிந்த தளத்திலே அது வேர் கொண்டது. தன் கவிதையில் இரண்டு இடங்களில் மொழி விடுதலையையும் சமூக விடுதலையையும் ஒன்றாகப் பார்க்கிறார் அவர்.

'சாதி களைந்திடல் ஒன்று – நல்ல
தண்டமிழ் வளர்த்தல் மற்றொன்று'
'சாதி களைந்திட்ட ஏரி – நல்ல
தண்டமிழ் நீரினை ஏற்கும்'

என்ற பாடலடிகள் மொழி விடுதலை என்பது சமூக விடுதலையின் ஒரு பகுதி என்ற பார்வை அவருக்கு இருந்ததனைத் தெளிவுபடுத்துகின்றன. இந்த சமூக விடுதலைத் தளத்தினை அவர் சார்ந்திருந்த திராவிட இயக்கம், அவர் கவிஞராக மலர்வதற்கு முன்னரே உருவாக்கி வைத்திருந்தது. பாரதிதாசன் தன் கவிதையில் உருவாக்கிய 'மொழி உணர்ச்சி அலைகள்' அவர் சார்ந்திருந்த இயக்கத்திற்கே உரிமையானவை. திராவிட இயக்கம் 20-களில் உருவாக்கிய தமிழ் அறிவுலகத்தின் சங்கொலியாகவே அவர் பாடல்கள் அமைந்தன என்பதே வரலாற்று உண்மையாகும்.

ஒரு தேசியஇனம் காலத் தேவை கருதி தன்னை அடையாளப் படுத்திக் கொள்ளும்போது மொழியே அங்கு முதன்மை பெறுகிறது. மரபுவழிச் சமூக ஆதிக்க சக்திகள் புதிதாக உருவாகி வந்த அரசியல் அதிகாரத்தைக் கைப்பற்ற முனைந்தபோது, திராவிட இயக்கம் அதற்கு எதிர்முகம் காட்டியது. உருவாகி வரும் புதிய அரசியல் அதிகாரத்தை தமிழ்த் தேசிய இனம் கைப்பற்ற முனைந்த போது அதன் செயல்பாடுகள் மொழி என்னும் தளத்தில்தான் அழுத்தமாகக் காலூன்றின. அந்தத் தளத்தில் திராவிட இயக்கத்தின் பணியினை ஏற்று வலிமையாகச் செய்து காட்டியவர் பாரதிதாசனாவார்.

கா.சு. பிள்ளை

காந்திமதிநாதன் சுப்பிரமணியன் என்ற இயற்பெயருடன் கா.சு. பிள்ளை., எம்.எல். பிள்ளை, 'தமிழ்க்காசு' என்று பல பெயர்களால் அறியப்பட்ட பேராசிரியர் கா.சு. திருநெல்வேலியில் பிறந்தவர். தமிழ், ஆங்கில இலக்கியப் பட்டங்களுடன் சட்டமும் பயின்று சென்னை சட்டக் கல்லூரியில் பேராசிரியராகப் பணியாற்றியவர். தான் எழுதிய 'குற்றவியலின் அடிப்படைகள்' என்னும் ஆங்கில நூலுக்காக 1920-இல் 'தாகூர் சட்டப் பரிசினை' வென்றவர். சென்னையில் சட்டப் பேராசிரியராகவும் பின்னர் அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ்ப் பேராசிரியராகவும் பணியாற்றியவர். ஒருமுறை நெல்லை நகர்மன்ற உறுப்பினராகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டுப் பணியாற்றியவர். 'மணிமாலை' என்னும் ஓர் இதழை நடத்தியவர். 'சைவ சித்தாந்தம்', 'சைவக் குரவர் வரலாறு', 'தொல்காப்பிய ஆய்வு', 'தேவார ஆய்வு', 'சங்க இலக்கிய ஆய்வு', 'மருத்துவ நூல் ஆக்கம்' என்று பல துறைகளிலும் எழுதிக் குவித்தவர். ஆனாலும் தமிழர்களால் மறக்கப்பட்ட நல்லறிஞர்.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதல் ஐம்பது ஆண்டுகள் தமிழ்ச் சமூகத்தில், முன்எப்போதும் இல்லாத வகையில் பல்வேறு அரசியல், சமூக நிகழ்வுகள் அரங்கேறிய காலம் ஆகும். மொழி, அரசியல், சமூகம், சமயம், எழுத்து முயற்சிகள் என எல்லாத் தளங்களிலும் நேர் எதிரான மாற்றங்களைத் தமிழ்ச் சமூகம் கண்டிருந்த காலமது. இந்த மாற்றங்களில் சில இன்னும் முழுமையடையவில்லை. எல்லாச் சமயங்களுக்கும் ஒரு நுண்ணரசியல் தளம் உண்டு. இந்த நுண்ணரசியல் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதிப்பகுதியில், வெளிப்படையான அரசியல் தளமாக வடிவெடுத்தது. இந்தக் காலத்தில் பல்வேறு சமயங்களைக் குறிப்பதற்காகப் பிறந்த 'இந்து' எனும் சொல்லையே இந்திய தேசிய எழுச்சிக்கு அடிப்படையாக வைதிக சமயத்தாரான மேல் சாதியினர் சிலர் 'உருமாற்றிக்'

காட்டினார்கள். அதன் விளைவாக இந்திய தேசிய இயக்கத்தின் தொடக்க காலத்தில் அரசியல் தலைவர்களில் சிலர் அதனை 'இந்து மறுமலர்ச்சி' இயக்கமாகவே கருதினர். இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப்பகுதி வரை 'இந்து' என்ற சொல் அரசியல் முகம் ஒன்றையும், சமயமுகம் ஒன்றையும் என இரண்டு முகங்களைக் கொண்டிருக்கிறது. தமிழ்ச் சமூக வரலாற்றில் இந்த, 'இரட்டைமுகத் தோற்றத்தால் இரட்டை நாக்குகள் பிறக்கும்', என்ற பெருங்கேட்டினை முன்னுணர்ந்து சொன்ன அறிஞர் கா.சு.

இனி, தமிழக வரலாற்றில் இன்றுவரை நிகழும் ஒரு கருத்தியல் போருக்கான வரலாற்றுப் பின்னணியினைக் காலவாரியாக நோக்கலாம். மான்டேகு-செம்ஸ்போர்டு சீர்திருத்தத்தின்படி சென்னையில் அமைந்த முதல் அமைச்சரவை சில சமூக அரசியல் சீர்திருத்தங்களைக் கொண்டுவர விரும்பியது. அவற்றுள் ஒன்று 'இந்து' அறநிலையத் துறை சீர்திருத்தம் ஆகும். தனி நபர்கள் அல்லது தனிச்சாதிக்குழுக்களின் ஆதிக்கத்தில் இருந்த சமய அறநிலையங்களை மக்களுக்கு ஆக்கும் நோக்கத்துடன் இந்த முயற்சி ஆர்வத்துடன் முன்னெடுக்கப்பட்டது. ஆர்வ முன்னெடுப்புக்களில் சறுக்கல்களும் இயல்பாகவே பிறக்கும் என்பதே வரலாறு. இதற்கான ஒரு சட்ட முன்வரைவினை (மசோதாவினை) 1922 டிசம்பரில் சென்னை அரசாங்கம் சுற்றுக்கு விட்டது. இந்த மசோதாவில் உள்ள சட்ட ரீதியான கூறுகளை அலசி ஆராய்ந்த சட்டப் பேராசிரியர் கா.சு. பிள்ளை அக்காலத்தில் சென்னைச் சட்டமன்றத் தேர்வுக்குழு உறுப்பினர்களாக இருந்தவர்களுக்கு (Select committee members of the Madras Legislative Council) ஒரு கடிதம் எழுதினார். 'தான் ஒரு சைவர்' என்ற முறையில் சைவக் கோயில்களின் மிகை வருமானம் (Surplus) சைவம் அல்லாத பிற பணிகளுக்குச் செலவிடப்படக் கூடாது என்று அதில் அவர் குறிப்பிட்டிருக்கிறார். ஆனால் இந்த மசோதாவை பார்ப்பனரல்லாதோரும், பார்ப்பனர்களும் வெவ்வேறு காரணங்களுக்காக எதிர்த்தனர். இந்த மசோதா முதல் முறையாகச் சென்னை சட்டமன்றத்தில் 1923 ஏப்ரலில் நிறைவேற்றப் பெற்றது. அதன் பின்னரும் இது குறித்த எதிர்ப்புக்கள் தொடர்ந்தன. எனவே இரண்டாவது முறையாகவும் சட்டமன்றத் தேர்தலில் வெற்றிபெற்ற நீதிக்கட்சியினால் சட்டமன்றத்தில் 1924 ஏப்ரலில் மீண்டும் இந்த மசோதா நிறைவேற்றப்பட்டது. 'இந்து' நாளிதழ் மசோதா நிறைவேற்றப்பட்ட பின்னரும்கூட (1924 ஏப்ரல் 10) இதனைக் கண்டித்து எழுதியது.

இந்த இடைப்பட்ட காலத்தில் 1923 டிசம்பரில் வெளிவந்த 'செந்தமிழ்ச் செல்வி' 12-ஆம் இதழில் பேரா. கா.சு.பிள்ளை இரண்டு கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். ஒன்றின் தலைப்பு 'இந்துமத அறநிலையப் பாதுகாப்பு மசோதா', மற்றொன்று, 'சுமார்த்தக் கலப்பால் சிவாலயத்தில் நிகழும் இடையூறுகள்' என்பதாகும். 'இந்து மத அறநிலையப் பாதுகாப்பு மசோதா' என்ற அநுபந்தக் (பின்னிணைப்புக்) கட்டுரையில் கா.சு. பிள்ளை பின்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார். "மசோதாவில் 'இந்து மதம்' என்று பொதுவாய்ச் கட்டப்பட்டிருக்கிறது. இந்து மதம் என்ற ஒரு சமயம் எவர்களாலும் கையாளப்படவில்லை. சாத்திர வாயிலாகவும் ஏற்பட்டிருப்பதில்லை. ஆனால் இந்துக்கள் என்று அரசாங்கத்தாரால் அழைக்கப்படுகிற நம்மவர்களின் மதம் (SIC) என்று கருதியிருக்கலாமென்று தோன்றுகிறது. அவ்வாறாயின், நம்மவர்கள் அனுசரிக்குஞ் சமயம் பலவாயிருக்கின்றன. அவை சித்தாந்த சைவம், லிங்காயதம், வைஷ்ணவம், மாத்வம், ஸ்மார்த்தம் எனப் பல பிரிவுகளையுடையதாக இருக்கின்றன. ஒவ்வொரு வகுப்பார் ஒவ்வொரு சமயத்தையுடையவர்களாக இருக்கிறார்கள்".

பின்வந்த 75 ஆண்டு காலத் தமிழக வரலாறு பேரா. கா.சு. பிள்ளையின் அச்சம் நியாயமானது என்று நமக்குக் காட்டியிருக்கின்றது. ஏனென்றால் 'இந்து' என்ற சொல் வேதங்களிலோ, புராணங்களிலோ, சமயங்களிலோ காணப்படும் ஒரு சமயம் சார்ந்த சொல் (religious utterance) அன்று.

ஆங்கிலேயர் இட்டு வழங்கிய அந்தப் பெயரை ஓர் அரசியல் சொல்லாடலாக வைதீக மதம் பிற்காலத்தில் மாற்றிவிட்டது. விடுதலை பெற்ற இந்தியாவின் அரசியல் சட்டத்திலும் இந்தச் சொல் ஒரு சமய அதிகாரம் படைத்த சொல்லாக மாறிவிட்டதை நாம் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறோம்.

செந்தமிழ்ச் செல்வி 12-ஆம் இதழில் பேரா. கா.சு. பிள்ளை எழுதியுள்ள 'சுமார்த்தக் கலப்பால் சிவாலயங்களில் நிகழும் இடையூறுகள்' என்னும் கட்டுரை தமிழகச் சமய வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க ஓர் ஆவணமாகும். இந்தக் கட்டுரையில் பேரா. கா.சு. பிள்ளை தம் காலத்திய கோயில் நிகழ்வுகள் சிலவற்றை சில குற்றச்சாட்டுகளாக முன் வைக்கிறார். அவரது குற்றச்சாட்டுக்களை அவரது சொற்களிலேயே பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

1. "திருச்செந்தூரில் மூலஸ்தானத்திலுள்ள மூர்த்திக்கு ஆதி சைவர்களை நீக்கி மத்வ அல்லது சுமார்த்தக் குருக்களை நியமித்துவிட்டார்கள். அவர்கள் அக்கோயிற் பூசை முறைகளை விதிக்கும் குமார தந்திரம் என்னும் ஆகமத்தை ஒரு சிறிதும் உணராதவர்கள். அவர்களது பூசை ஆகமத்திற்கு முற்றும் விரோதமானவைகள்".

2. "திருச்செந்தூரில் சுவாமிக்கு நிவேதன காலத்திலேயே அவருடைய சந்நிதானத்திலேயே ஓர் இடத்தில் சுவாமிக்கு உடன் உண்ணுந் துணையாகக் கருதப்படும் சில சுமார்த்தர்களுக்கு இலை போட்டு அன்னம் படைக்கின்றார்கள். சாதாரண சுமார்த்தர்களே முருகக் கடவுளுக்கு உடனுண்ணுந் துணையானால் சுமார்த்தமத ஆசிரியரை கடவுளுக்குச் சமானமாக உபசரிப்பார்களென்பதற்கு யாது ஐயமுளது?"

3. "ஆகம விதிக்கு விரோதமான தை மாதத்துப் பத்திர தீபம் போன்ற சுமார்த்த விழாக்களும் அலங்கார முறையும் சுமார்த்தரது சொற்சத்தியால் திருநெல்வேலிச் சிவாலயத்தில் ஏற்பட்டுவிட்டது".

4. "இராமேசுவரம் சிவாலயத்தை எடுத்துக் கொள்ளலாம். நெடுங்காலமாகப் பரம்பரையாக ஒரு சைவப் பண்டாரச் சந்நிதியின் ஆதிக்கத்திலிருந்த அவ்வாலயத்தை பல சமயத்தார் ஆளுகைக்கு உள்ளாக்கி நாளடைவில் அதிகரித்து வருகின்ற அவ்வாலய வரும்படி மிகுதியைக் கோயில் குருக்களுக்காவது வழிபடும் சைவ சமயிகளுக்காவது பயன்படுத்தாமல் கோயிலுக்குச் சிறிதும் இயைபில்லாத வடமொழிக்கல்வி (பயிலும்) சுமார்த்த வைணவப் பிராமணர்களுக்கே கொடுக்கும்படி ஐகோர்ட்டுத் தீர்ப்பும் ஏற்பட்டுவிட்டது. இஃது எதுபோலிருக்கிறதென்றால், சூட்சி மிக்க சில கிறித்தவர்கள் ஒரு மகமதியப் பள்ளிவாசலின் வரும்படியை எடுத்துக் கிறித்தவப் பாதிரியாய் வருபவர்களுக்குக் கிறித்துமதம் போதிக்கப் பயன்படுத்தினாற்போல் தோன்றுகிறது".

5. "பல சிவாலயங்களில் தேவாரம் ஓதும்போது அதற்கு இடையூறாகப் பிராமணர்களுக்குப் பிரசாதம் செலவழிப்பதென்கிற தவறு நிலைத்திருக்கிறது. அதீக்ஷதர்களாகச் சுமார்த்தர்கள் தமிழைச் சூத்திர பாஷை என்றிகழுகிறார்கள்".

மேற்குறித்த குற்றச்சாட்டுகளை முன்வைக்கின்ற பேரா. கா.சு. 1921-இல் இராசவல்லிபுரம் சிவாலயத்தில் சுமார்த்தர்களின் தொடர்பு இன்றியே ஒரு குட முழுக்கு விழா நடத்தப் பெற்றதையும் பதிவு செய்கின்றார். அது மட்டுமன்றித் தமிழறிவு மிக்க ஒரு "ஹைகோர்ட் வக்கீலுக்கு" திருநெல்வேலி நெல்லையப்பர் ஆலயத்தில் சைவ சமயப் பிரசங்கம் செய்ய சுமார்த்த தருமகர்த்தாக்கள் தடை விதித்தனர் என்றும் கூறுகின்றார். அந்த 'ஹைகோர்ட்டு வக்கீல்' அவரே தான். மேலும் 'பல சிவாலயங்களில் சங்கராச்சாரியார் மூலஸ்தானத்தினுள் நுழைந்து சிவார்ச்சனை செய்ய முயன்றிருப்பது தெரிகின்றது', என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

பேரா. கா.சு.வின் அச்சத்திற்கு ஒரு வரலாற்றுப் பின்னணி உண்டு. 'பிரம்மஞான' (Thesophy) சபையை நிறுவிய கர்னல் ஆல்காட் என்ற அமெரிக்கரும் பிளாவட்ஸ்கி அம்மையார் என்ற இரஷ்யப் பெண்மணியும் 1881-இல் திருநெல்வேலி நெல்லையப்பர் கோவிலில் பூரண கும்ப மரியாதையுடன் வரவேற்கப்பட்டனர். கர்னல் ஆல்காட் கோயில் வளாகத்தில் ஒரு சொற்பொழிவு நிகழ்த்தியதாகவும் தெரிகிறது. 'பிரம்மஞான' சபையினர் தனி இறைவனை ஏற்றுக் கொள்பவர்கள் அல்லர். அவர்கள் வடமொழி வேதத்தினை மட்டுமே பரப்ப முயன்றவர்கள். கர்னல் ஆல்காட் இந்தியாவை 'ஆரியா வர்த்தம்' என்று குறிப்பிட்டு அதை 'ஐரோப்பிய நாகரிகத்தின் தொட்டில்' என்றும் வருணித்திருக்கின்றார். அன்று தொடங்கி திருநெல்வேலி நெல்லையப்பர் கோயில் நடைமுறையில் கி.பி. 2003 வரை சுமார்த்தர்களுக்கும், சைவர்களுக்கும் இடையே ஒரு முரண்பாடு தொடர்ந்து கொண்டே இருக்கிறது. (அது ஒரு தனி வரலாறு). பின் வந்த வரலாற்று நிகழ்வுகள் பேரா. கா.சு.வின் அச்சம் நியாயமானதே என்பதைக் காட்டுகின்றன. 'செந்தமிழ்ச் செல்வி' 12-ஆம் இதழில் 'இந்து மத அறநிலையப் பாதுகாப்பு மசோதா' என்னும் தலைப்பில் வெளியிட்ட தம்முடைய கட்டுரையில் "அவரவர்கள் (சித்தாந்த சைவர், லிங்காயதர், வைஷ்ணவர், மாத்வர், ஸ்மார்த்தர்) அறநிலையங்களை அவரவர்கள் மேற்பார்க்கும்படியான விதமாய் அச்சட்டத்தில் விதிகள் ஏற்படுத்த வேண்டியது மிக்க அவசியமாயிருக்கிறது" என்றும் தெளிவுபடுத்தியிருக்கிறார்.

பேரா. கா.சு. இவ்வாறு எழுதிய பத்தாண்டுகளுக்கு உள்ளாகவே தமிழ்நாட்டில் பெரியாரும் அனைத்திந்திய அளவில் அம்பேத்கரும் 'இந்து' என்ற சொல்லின்மீது கடுமையான விமர்சனங்களை முன் வைத்தனர். பேரா. கா.சு. 1940-இல் தமிழர் சமயம் என்ற பெயரில் நூலொன்றை எழுதினார். அந்த நூலில் அவர் தன்னுடைய கருத்துக்களை மேலும் விரிவு செய்து வெளியிட்டார்.

1. இந்து மதம் என்ற மதம் கிடையாது. இந்திய மதங்களுள் தமிழர் சமயமும் ஒன்று எனலாம். (1958: ப. 133).
2. குலப்பிறப்பு, நூல் நம்பிக்கை, வணக்கமுறைக் கட்டுப்பாடுகள் இல்லாத ஒரு பெருந்தனநெறி தமிழர் சமயம் (ப. 129).
3. அறிவு ஆராய்ச்சிக்கும் காலத்தேவைக்கும் ஏற்றபடி பிராமணர், சூத்திரர் என்ற வேறுபாடு கிரிமினல் சட்டத்தில் இல்லாததுபோல் சிவில் சட்டத்திலும் ஒழிக்கப்பட வேண்டும் (ப. 123).

4. சீர்திருத்தங்களை எல்லாம் ஒருங்கு சேர்த்து ஜாதிக்குறைவு நீக்கும் சட்டம் (Caste disabilities removal act) ஒன்று இந்திய சட்ட சபையில் நிறைவேற்றுவதற்குத் தக்க கிளர்ச்சி செய்து அதனை முற்றுப் பெறுவித்தல் வேண்டும்.
5. விதவைச் சொத்துரிமை என்ற குறைவுபட்ட சொத்துரிமை இந்துச் சட்டத்திலிருந்து எடுபட வேண்டும்.
6. கலப்பு மணத்துக்கு இடையூறான விதிகளைச் சட்ட வாயிலாக ஒழித்தல் வேண்டும்.

விடுதலை பெற்ற இந்தியாவின் புதிய அரசியல் சட்டம் பிறப்பதற்குப் பத்தாண்டுகள் முன்னரே பேரா. கா.சு. வெளியிட்டுள்ள கருத்துக்கள் இவை. இவற்றுள் சில இன்னும் நமக்கு எட்டாக்கனிகளாகவே உள்ளன.

கடந்த பத்தாண்டுகளில் வடமாநிலங்களில் காஞ்சா அய்லய்யா எழுதிய 'நான் இந்துவல்ல' என்ற நூல், படித்தவர்கள் மத்தியில் புதிய சிந்தனைகளை எழுப்பியுள்ளது. தமிழிலும் 'நான் இந்துவல்ல நீங்கள்' என்ற தலைப்பில் ஒரு நூல் வெளியாகியுள்ளது. 'இந்து' என்று அரசியல் சட்டம் குறிப்பிடும் மக்கள் திரளில் பெரும்பான்மையோர் இந்துக்கள் அல்லர் என்பதே இந்த விமர்சனங்களின் கருத்தாகும். இவ்வகையான எல்லா எதிர்ப்புக் குரல்களிலும் மையமாக அமையும் கருத்து ஒன்றாகவே உள்ளது. அதாவது, "இந்து என்பது ஒரு சமயச் சொல்லாடல் அன்று, அது ஒரு நுண் அரசியல் (micro political) சொல்லாடலாகும். வைதீகத்தை மீட்டெடுக்கும் சுமார்த்தருக்கே அந்தச் சொல் ஆதாயமானதாகும். எனவே அந்தச் சொல்லிற்கான அரசியல் சட்டவரம்பினை மறுபரிசீலனை செய்ய வேண்டும்" என்பதே அந்தப் பொதுக் கருத்தாகும்.

இந்தப் பின்னணியில் நோக்கினால் பேரா.கா.சு., 'வருவதை உணர்ந்த ஓர் அறிஞர்' என்பதை நம்மால் உறுதிபடக் காண முடிகின்றது.

சான்று நூல்கள்

1. கருவை. பழனிச்சாமி, *கா.சு., பிள்ளையின் ஆராய்ச்சித்திறன்*, மதுரை, 1981.
2. செந்தமிழ்ச்செல்வி, *சிலம்பு 1 - பரல் 12, (1923- டிசம்பர் - 1924 - சனவரி)*
3. R. Suntharalingam, ***Politics and Social Awakening in South India 1852-1891***, The University of Arizona Press, 1974.

காலமும் நியாயமும்

(புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலி)

குறத்தி குத்தின பச்சை மாதிரி புதுமைப்பித்தன் என்ற படைப்பிலக்கியவாதியோடு ஒட்டிக் கொண்ட பெயர் 'திருநெல்வேலி'. நெல்நதி, கங்கைக்கரை என்பதுபோல இடத்தைக் குறிக்கும் பெயர்ச் சொற்கள் அங்கே வாழ்ந்த மனிதர்கள், அவர்களின் நினைவுகள், கனவுகள், ஆக்கங்கள் என்று பொருண்மை விரிவு பெற்றுக்கொண்டே போகின்றன. புதுமைப்பித்தன் என்ற பெயரோடு ஒட்டிக்கொண்ட 'திருநெல்வேலி'க்கும் அதுதான் நியாயம்.

'வீரபாண்டியன் பட்டணத்தின் சிறுபகுதியாகவே (சுப்பையா பிள்ளையின் காதல்கள்) சென்னையில் காலந்தள்ளிய சுப்பையா பிள்ளையின் கண்கள், தாம்பரம் ரயில் நிலையத்தில் நாள்தோறும் தெற்கே இருந்து வரும் வண்டியில் 'திருநெல்வேலியிலிருந்து தமக்குத் தெரிந்த யாரும் வந்தால் பார்க்கலாமே' என்று துழாவுகின்றன. இப்போது தெரிகின்றது. அந்தக் கண்கள் புதுமைப்பித்தனுடையவை என்று. 'நிலத்தில் கிடந்தமை கால் காட்டும்' என்கிற திருக்குறள் சொற்கள் பண்டிதத்தனமாகத் தோன்றலாம். ஆனாலும் அது தள்ளிவிட முடியாத உண்மை. உலகை மாற்றிய புரட்சிக்காரர்கள்கூட சைபீரியாவின் 'லேனா' ஆற்றின் பெயரை 'லெனின்' என்று சூட்டிக்கொண்ட வரலாற்றுண்மையினையும் நாம் மறந்து விடுவதற்கில்லை.

காலனி ஆட்சியாளர்கள் தேச வரைபடத்தில் கோடு போட்டுக் காட்டிய திருநெல்வேலியில்லை, புதுமைப்பித்தனுடையது. எழுத்துப் பறவைகள் தங்கி இளைப்பாறிப்போன புதுமைப்பித்தன் என்ற ஆலமரம் தாமிரபரணிக்கரையில் கால்கொண்டது.

வெள்ளை மருதமரங்களும், மாந்தோப்புகளும் நஞ்சை வயல்களும் கொண்ட தனி உலகம் அது. மேற்கே பாபநாசம் தொடங்கி அம்பாசமுத்திரம். கல்லிடைக்குறிச்சி, மேலச்செவல், கோபாலசமுத்திரம், (இன்றும் அடையாளம் காணச் சிரமப்படும்) செங்காணி, திடியூர், பாளையங்கால் என்று கிழக்கு நோக்கி வந்து கொக்கிரகுளம், கைலாசபுரம், சுலோசன முதலியார் பாலம், சிந்துபூந்துறை, பேராச்சி கோயில், வண்ணார்பேட்டை என்று வடக்கு நோக்கி நகர்ந்து, வெள்ளக்கோயில் சுடுகாடு, அருகன்குளம் என்று மீண்டும் கிழக்கே திரும்பி ஸ்ரீவைகுண்டம் வரை செல்லும் அதனுடைய எல்லை. பாளையங்கோட்டைக்குத் தெற்கும் பாலாமடைக்கு வடக்கும் ஸ்ரீவைகுண்டத்துக்குக் கிழக்கும் இந்த எல்லைக்குள் சேராதவையாகும்.

சிவன்கோயில், ஊர்ப்பொட்டல், கி.மு.அய்யர் (அல்லது) கணக்கப்பிள்ளை, அர்ச்சகர், மறவர்கள், சேரி என்று வார்ப்படம் போட்டு எடுத்ததுபோலக் கிராமங்கள், சுப்புணி, சுப்புஐயர், சுப்பு சாஸ்திரி, சுப்பு பிள்ளை, சுப்பு வேளான், சுப்புக் கோனார் என்று, 'சுப்பிரமணியத் திருநாமங்கள் செழித்திருக்கிற மண். ஸ்ரீவைகுண்டத்திலிருந்து சேரன்மகாதேவி வரை தாமிரபரணிக்குத் தெற்கும் வடக்குமான இந்தப் பூமிதான் புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலி. கிரா.வின் சொற்களில் 'தீரவாசம்'தான். கயத்தாறு, எட்டயபுரம் கரிசல் காடுகள் இதில் அடங்கமாட்டா என்பதுதான் குறிப்பிடத்தக்க செய்தியாகும்.

நினைத்துப் பார்த்தால் வியப்பாக இருக்கிறது. திருநெல்வேலிக்கு வந்த 1922 ஆம் ஆண்டு முதல் சென்னைக்குப் போகும் 1933 வரைதான் புதுமைப்பித்தனுக்குத் திருநெல்வேலி வாழ்க்கை கிட்டியிருக்கிறது. 16 வயது முதல் 27 வயத வரையான இந்த பதினோராண்டுக்காலமே புதுமைப்பித்தனை 'திருநெல்வேலிக்காரராக' ஆக்கியிருக்கிறது. அந்தப் படைப்பிலக்கிய வாதியின் மண் சார்ந்த கதைகளும் கற்பனைகளும் மனிதவாசிப்பும், கல்லூரி வாசிப்பும் இந்தக் கால எல்லையில்தான் உருவாகி வளர்ந்திருக்கின்றன. அழகிய நம்பியாபுரம் (நாசகாரக்கும்பல்) வாசவன்பட்டி (துன்பக்கேணி) வாணிதாஸபுரம் (கல்யாணி) கோபாலபுரம் என்று மாற்றுப்பெயர் சூட்டப்பட்டாலும் கோபால சமுத்திரம், செய்துங்க நல்லூர் என்று அந்த வருணனைகள் உண்மைமுகம் காட்டி விடுகின்றன. சென்னையிலிருந்து வண்ணார்பேட்டைக்குள் வந்து சேர்ந்தால் "இந்த உலகத்திலே கிறிஸ்து சொன்ன மோட்ச சாம்ராஜ்யப்

கிடைத்துவிட்ட மாதிரி", என்கிறார் புதுமைப்பித்தன். (சாயங்கால மயக்கம்) "திருநெல்வேலி ஜில்லாவின் வசீகர சக்தியின் ஒருபகுதி அது" என்றுதான் தாமிர்வருணி வடகரைக் கிராமமான நாரணம்மாள்புர வருணனைக்கு முற்றுப்புள்ளி வைக்கிறார் அவர். (புதிய கூண்டு) இந்த வசீகரம் மண், மரம், நதி என்பவற்றோடு மொழி, மனிதர்கள், சமூக அசைவுகள் என்றும் விரிவாக அவரது எழுத்துக்களில் பதிவாகியுள்ளன.

தாமிரபரணி தீரத்தில் கணிசமான எண்ணிக்கையில் வாழும் நாடார், கோனார், ஐயர், தலித்துக்கள் என்று எல்லோரும் பதிவாகி இருக்கிறார்கள். இதே பகுதியில் வாழ்ந்தாலும் நிலத்தோடு நேரடித் தொடர்பு இல்லாத பட்டு நூல்காரார், மூப்பனார், பண்டாரம், ஆகிய சிறுபான்மைச் சாதியினர் இந்தப் பார்வைக்குள் சிக்கவில்லை. பதிவு பெற்றிருக்கிற பிராமணர்களெல்லாம் 'சிவபரமாகத்தான்' இருக்கிறார்களே தவிர பெருமாள் 'திருவடிகளாகக்' காணவில்லை. (கோபாலய்யங்கார் மட்டும் விதிவிலக்கு) எண்ணிக்கையில் கணிசமாக இருந்தாலும்கூட பாளையங்கால் பாசன எல்லைக்கு அப்பால் குளத்துப் பாசனக்காரர்களாக வாழும் ரெட்டியார்களையும் காணவில்லை. போக்குவரத்துச் சாதனங்களும், 'மின்சாரமும் அரிதாக இருந்த முப்பதுகளிலும், நாற்பதுகளிலும் சாதிகளுக்கு இடையிலே ஆன குறுக்கு வெட்டான உறவுகளுக்கு இவ்வளவுதான் எல்லையாக இருந்தது. எனவே, தேரிக்காட்டு நாடார்களைப் பற்றி புதுமைப்பித்தன் எழுதவில்லை என்று குறைபட்டுக் கொண்டு இருப்பதில் அர்த்தமில்லை. கடந்த ஐம்பது ஆண்டுக் காலத்தில் பிராமணர்களிடம் இருந்தும் வேளாளர்களிடமிருந்தும், தாமிரபரணி நஞ்சை நிலங்கள் மற்ற சாதியாருக்குக் கைமாறியிருப்பதனைப் புதுமைப்பித்தன் தன் காலத்தில் கற்பனை செய்திருக்கக்கூட நியாயமில்லை. ஆனால் புதுமைப்பித்தன் பார்க்க நேர்ந்த 'சோம்பேறி தர்மங்களின்' பின் விளைவுதான் இது. பார்க்கப்படுகிற எல்லா மனித உயிர்களிடத்தும் - 'மகா மசானத்து'க் கிழவன் முதல் கொடுக்காப்புளி மரக் குழந்தைவரை நகைச்சுவைக்குப் பின்னாலே கண்ணீரைத் தேக்குகிற புதுமைப்பித்தன் ஓர் இடத்தில் மட்டும் பாதிக்கப்பட்ட மக்களிடமிருந்து அந்நியப்பட்டு நிற்பதை நம்மால் விளங்கிக் கொள்ள முடியவில்லை. புதுமைப்பித்தனின் 'பூலோகச் சொர்க்கமான' தாமிரபரணிக்கரையில் நஞ்சைநிலத் தொழிலாளர்கள் அனைவரும் 'தேவேந்திர குலத்தார்' எனப்படும் பள்ளர்கள்தான். இந்த நிலப்பகுதியில் அன்றும் இன்றும் பறையர்கள் விவசாய வேலையில் ஈடுபடுவதில்லை. ஆனால்

புதுமைப்பித்தன் தன்னுடைய சிறுகதைகளில் இந்த மக்கள் திரளின் வாழ்க்கையைச் சொன்னதில்லை. (அண்மையில் கண்டு பிடிக்கப்பட்டு வெளிவந்துள்ள 'அன்னையிட்ட தீ' என்ற முற்றுப் பெறாத நாவலில் ஓர் இடத்தில் 'பள்ளன்' என்ற சாதி அடையாளத்தைக் குறிப்பிடுகிறார்) ஆனால் பறையர், சேரி ஆகிய சொல்வழக்குகளில் இருந்து இவர் விலகவில்லை. இந்த விலகல் தன்மை அல்லது அந்நியத்தன்மைக்கான காரணமும் நமக்கு விளங்கவில்லை. இதைத் 'தற்செயல் நிகழ்ச்சி' என்று எளிமையான காரணம் சொல்லித் தள்ளிவிடவும் முடியவில்லை.

மேலகரம் கந்தசாமிப் பிள்ளையைப் போல 'எதையும் கொத்திப் பிடிக்கும் அதிதீட்சண்யமான கண்கள்' புதுமைப்பித்தனுக்கு உண்டு. இரண்டு உலகப் பெரும்போர்களுக்கு நடுவிலே மாறிவரும் காலத்திற்கு ஏற்ப அகலிகை கல்லாகப் போகமுடியும். இராமாயணம் 'நாரத இராமாயணமாக' முடியும். தாமிரபரணி தீரமும் மாறிக் கொண்டுதான் இருந்தது. மாற்றங்களைப் புதுமைப்பித்தனும் கணக்கிடத் தவறவில்லை.

மாற்றங்களில் மற்றொரு வகையினை மட்டும் மிக ஆழமாக உள்வாங்கிக் கொள்கிறார் புதுமைப்பித்தன். காலனி ஆட்சியாளர்கள் தங்கள் தேவைகளுக்காக நேரடியாக இடப்பெயர்ச்சி செய்த மக்கள் திரளைப் போல, தாமே முன் வந்து இடம் பெயர்ந்தவர்களும் உண்டு. 150 ஆண்டுகளுக்கு மேலான காலனி ஆட்சியில் மரபுவழி கிராமப் பொருளாதாரமும் அதிகாரமும் கட்டவிழ்ந்தபோது, குறிப்பாக முதல் உலகப் பெரும் போருக்குப்பிறகு தாமிரவருணிக்கரையிலிருந்து இரண்டு சாதியார் அருகிலிருக்கும் கொழும்புக்குப் பிழைப்புத் தேடிப் போனார்கள். கடல்தாண்டிப்போகும் சிரமம் தவிர மற்றப்படி அது அவர்களுக்கு மதுரையளவு தூரம் கூட இல்லை.

பிரிட்டிஷ் அதிகாரத்துக்குமுன் செயலிழந்து போன கணக்குப்பிள்ளை வகையறாக்களும், சவரத் தொழிலாளர்களும் (நாவிதரும்) தலித்துகளும் ஆன மூன்று சாதியாரும், அவர்களில் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள். தாமிரபரணிக்குத் தெற்கே நான்குநேரி வட்டாரத்திலிருந்த சைவ ரெட்டியார்களும் இதில் அடக்கம். ஆனாலும் புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலிக்குள் இந்த நிலப்பகுதியும் அடங்கவில்லை. இந்த மக்களும் பதிவு பெறவில்லை.

பிள்ளைமார்களையும் நாவிதர்களையும் மட்டுமே கொழும்புக்குப் போனவர்களாக அவர் கணக்கிடுகிறார். 1960-களின் தொடக்கப்பகுதிவரை தாமிரபரணிக்கரையின் ஒவ்வொரு

கிராமத்திலும், 'கொழும்புப் பிள்ளை வீடு', என்று ஒரு வீடு அடையாளம் காட்டப்பட்டது. அதுபோலவே பேரூர்களிலும் சிற்றூர்களிலும் அலங்காரக் கண்ணாடிகளும் மெத்தையிட்ட நாற்காலிகளுமாகக் 'கொழும்பு சலூன்களும்', 'சிலோன் சலூன்களும்', 'ரீகல் சலூன்களும்' காட்சியளித்துக் கொண்டிருந்தன. "தங்க அரைஞாண், கடிகாரச் சங்கிலி, வாட்ட சாட்டமான உடம்பு, கையில் நல்ல ரொக்கம், கொழும்புப் பிள்ளை என்ற பட்டம்" என்று கொழும்புப் பிள்ளையின் வகை மாதிரியை வருணிக்கிறார் புதுமைப்பித்தன். (மனிதயந்திரம்) எப்படியும் கொழும்புக்குப் போய்ச் சம்பாதிக்க வேண்டும் என்ற வெறியுடன் கிளம்பி முடிவில் பின்வாங்கிப்போன கொக்கிரகுளம் மீனாட்சி சுந்தரம் பிள்ளை(மனிதயந்திரம்) கொழும்பிலே கொடி கட்டிப் பறந்த உமையாள்புரம் மீனாட்சிசுந்தரம்பிள்ளை, கொழும்பிலே கடைவைத்து ஐபி.கொடுத்து கடன்காரர்களை ஏமாற்றிய வடலூரு குமாருப் பிள்ளை. (நியாயந்தான்) என்று புலம்பெயர்ந்து வாழப்போன தமிழர்களின் வாழ்நிலைகளை முதலில் பதிவு செய்தவர் புதுமைப்பித்தனே. 'கடை முதலாளியான பிறகு வைப்பாட்டி இல்லாவிட்டால் கௌரவக் குறைவு' என்கிற சைவப்பிள்ளைகளின் போலிமனப்பான்மையும் அவர் கண்களுக்குத் தப்பவில்லை.

கையிலே ரொக்கத்துடன் கொழும்பிலிருந்து வந்து சாதிய எல்லைகளை மீறத்துடித்த மருத்துவர் மருதப்பனார், சாதி மேலாண்மையினைத் தக்க வைக்கத் துடிக்கும் வேளாள சாதி மேட்டிமையோடு மோதிப் பரிதாபகரமாகத் தோற்றுப்போன செய்தி. 'நாசகாரக் கும்பல்' என்று புதுமைப்பித்தனின் சுயசாதி விமர்சனம் வரை வளர்ந்துவிடுகிறது.

தமிழகத்தின் எல்லாப்பகுதிகளிலும் நிகழ்ந்திருக்கக்கூடிய, ஆனால் படைப்பிலக்கியத்தில் பதிவு பெறாத, மற்றொரு இடப்பெயர்ச்சியினைப் புதுமைப்பித்தன் பதிவு செய்து வைத்துள்ளார். காலனி ஆதிக்கம் உறுதியாகக் கால்கொண்டு விட்ட பிறகு பாரம்பரிய கைவினைத் தொழிலாளர்கள். சேவைத் தொழிலாளர் ஆகிய மக்கள் திரள்களில் சிலர், அரசுயந்திரத்தோடு நேரடித் தொடர்பு கொள்ள வேண்டிய சூழ்நிலை உருவானது. செருப்பு தைக்கும் தொழிலாளர்களில் தமிழ் பேசும், 'செம்மான்' பிரிவினர் ஆங்கிலப் படைகளுக்கும். பின்னர்ப் போலீஸ் துறைக்கும் தேவைப்பட்டவர்களானார்கள். குதிரைக்குப் புல் அறுத்துக் கொடுக்கும் சாக்கில் இடையர்களும் வெள்ளை அதிகாரிகளோடு நெருக்கமானார்கள். அப்படியே முதல் உலகப் போருக்குப்பின் தானியங்கிகளின் பெருக்கம் அதிகரித்தபோது பாரம்பரியமான தொழிலுடைய கிராமத்துக் கொல்லாசாரிகள்((கொல்லர்கள்) - கிராமங்களில் அரிவாள் அடித்துக் கொடுப்பதிலும் வண்டிப்பட்டை செய்வதிலும் ஈடுபட்டவர்கள் - தானியங்கிகளைப் பழுதுபார்க்கும் பட்டறைகளை நகரங்களில் நிறுவி ஓரளவு சம்பாதித்தார்கள். தென் தமிழ்நாட்டில் டி.வி.எஸ்., ஜெயராஜ் நாடார், ஏ.ஆர்.ஏ.எஸ். போன்ற பெருமுதலாளிகளின் வருகைக்கு முன்னால் பட்டறைத் தொழில் இவர்களின் கையிலேதான் இருந்தது. கைவினைத் தொழிலாளர்கள் நகர்ப்புறமயத்துக்கு ஆட்பட்ட இந்த சமூக, பொருளாதார அசைவியக்கத்தை 'தியாகமூர்த்தி' கதையில் பதிவு செய்கிறார் புதுமைப்பித்தன். "'சைக்கிள்', 'கடிகாரம்' ரிப்பேரில் ஆரம்பித்து வரவர மோட்டார் கண்டக்டர், டிரைவர் பிறகு 'மெக்கானிக்' பருவங்களைக் கடந்து தமக்குத்தாமே சொந்தமாக வைத்துக் கொண்ட மோட்டார் என்ஜினியர் என்ற பட்டத்துடன் 'ஒர்க்ஷாப்' என்ற பெயருடைய ஒரு கொல்லுப்பட்டறையை ஆரம்பித்தார்" ராமசாமிப் பத்தர்.

'காலம் இருக்கிற தர்பார்' ராமசாமிப் பத்தரைச் செங்காணி கிராமத்திலிருந்து திருநெல்வேலிக்குக் கொண்டு வந்து சேர்த்து, சம்பாதிக்க வைத்தது; மைனராக அலைய வைத்தது; குடும்பத்தைத் தரைமட்டமாக்கியது. ஒரு நாவலுக்குரிய கருப்பொருளைச் சிறுகதையில் செலவழித்து விடுகிறார் புதுமைப்பித்தன்.

திருநெல்வேலியோடு ஒட்டிக்கொண்ட இன்னொரு சொல் 'கிறித்துவம்.' கடந்த இரண்டு நூற்றாண்டுக் காலமாக அதன் தலைமையிடமான பாளையங்கோட்டையும் புதுமைப்பித்தனின் தாமிரபரணி எல்லைக்குள்ளேயே அமைந்துள்ளது. இங்கே கிறித்துவ சமயத்தைப் பெருவாரியான நாடார்கள் தழுவிக்கொண்ட முறை புதுமைப்பித்தனுக்கு ஏற்புடையதாக இல்லை. பாதிரியார்கள் 'நீரைத் தெளித்து நீங்கள் கிறிஸ்தவர்களாகக் கடவது', என்று சொன்னவுடன் நாடார்கள் கிறித்துவர்களாகிவிட்டார்களாம். கிறித்துவச் சமூகம், 'சுதந்திரமும் சிறுமைப்புத்தியும் அறிவும்' படைத்தது என்று வெளிப்படையாகவே கூறுகிறார். (புதிய கூண்டு). குற்றவாளிக் கூண்டில் நிற்பவர் 'சொள்ளமுத்துப் புள்ள' என்று சாதியோடு தன் பெயரைச் சொன்னதும் பெஞ்சு மாஜிஸ்டிரேட் தேவஇ'ற'க்கம் நாடார் அவர்மீது சீறிவிழுகிறார். "சொள்ளமுத்து இன்னு சொல்லுமேவே, புள்ள என்ன புள்ள" (நியாயம்) சாதி அவமானங்களிலிருந்து கிறித்துவம் சார்ந்து மீண்டெழுந்து வரும் 'சாணார்களை' (நாடர்களை)ச் சகித்துக் கொள்ள இயலாத வேளாள சமூகத்தின் எரிச்சல் உணர்வு இது. 'தர்மம் செய்யும்

ஏகாதிபத்தியமாக ஏகாதிபத்தியம் செய்யும் தர்ம ஸ்தாபனங்களாக' என்று ரோமன் கத்தோலிக்கக் கிறித்தவ நிறுவனங்களைத் தாக்குகிறார் புதுமைப்பித்தன். கிறித்தவ சாமியார்களில் சிலர் 'விபரீத ஆசையும்', 'நேர்மையற்ற காம விகாரமும்' உடையவர்களாக இருப்பதாகக் குற்றஞ் சாட்டுகிறார். நிச்சயமாக 'இந்துத்துவப்' பார்வை இல்லை என்றாலுங்கூட இனந்தெரியாத ஒரு எரிச்சல் உணர்வு அவரிடமிருந்து வெளிப்பட்டிருப்பதைக் காணமுடிகிறது. இதுவும் புதுமைப்பித்தனின் ஒரு பரிமாணம் தான்.

புதுமைப்பித்தனின் திருநெல்வேலியில் வடுகர்களுக்கு (தெலுங்கு பேசும் மக்களுக்கு) இடமில்லை. நாடார் சாதியினரும், நிலம் சார்ந்த சாதியினர் இல்லை. அவர்கள் புதிய அரசியல் அதிகாரத்தில் மட்டுமே பங்கெடுத்துக் கொண்டவர்கள் அதுவும் 'சற்றே சுதந்திரமும் அறிவும் கொடுத்த' கிறித்தவ மதத்தின் வழியாகத்தான்.

ஒரு படைப்பிலக்கியவாதிக்கெனச் சில நியதிகள் உண்டு. அந்த நியதிகளை அவனும் அவன் வாழும் காலமும் சேர்ந்து உருவாக்குகின்றனர். படைப்பிலக்கியவாதிக்கென அமைந்த இயங்குதளத்தைக் காலமென்றும் வெளியென்றும் பிரித்துப் பார்க்கலாம். வெளி என்னும் இயங்குதளம் நிலவியல் சார்ந்ததாகவும் அமையலாம்; கருத்தியலாகவும் அமையலாம். ஆக மொத்தத்தில், படைப்பிலக்கியவாதி இயங்குகின்ற காலம், அவன் சார்ந்த நிலவியல், அந்த நிலவியல் உருவாக்கிய கருத்தியல் ஆகிய அனைத்தும் கலந்தே அவன் படைப்பு உருவாகின்றது.

இயங்குகாலத்தைப் போக்கு நீச்சலாகவும் எதிர்நீச்சலாகவும் படைப்பிலக்கியவாதி தன் படைப்பின் வழியே கடக்க முயலுகின்றான். அவனுக்குப் பிறகும் இயங்குகின்ற காலம் - புதிய மனிதர்களோடு படைப்பிலக்கியவாதியை எடைபோடுகிறது. அவனது சமகாலத்து மதிப்பீடுகள் சில புதிய ஒளி பெறுகின்றன. சில குறைகின்றன. சில கூடுகின்றன. இதுவே இயற்கை நியதியாகும்.

பொதியமலையிலிருந்து புன்னைக்காயல் வரை ஓடிவருகிற தாமிரபரணி நீர்ப்பெருக்கு நம்மாழ்வார். குமரகுருபரர், சிவஞான முனிவர், புதுமைப்பித்தன் என்று காலத்தை ஊடறுக்க முயன்ற படைப்பாளிகள் பலரைக் கண்டிருக்கிறது. பாரதிக்குக்கூடச் சில ஆண்டுகள் இந்த நதிக்கரை வாழ்க்கை கிட்டியிருக்கிறது. ஆனாலும் இந்தப் பட்டியலில் பருத்திக்காட்டுக் கரிசலிலிருந்து வந்த பாரதிக்கு மட்டுமே. 'வலிமை அழகு, பீரங்கி அழகு' என்று பேச

முடிந்திருக்கிறது என்பது நின்று யோசித்துப் பார்க்கக்கூடிய இடமாக இருக்கின்றது.

மனித மனத்தின் (அசைவுகளையும், கனவுகளையும் அவற்றின்) அடிப்படையான உருவாக்கத்திலும் நிலம் தன்னுடைய பங்கைத் தொடர்ந்து ஆற்றியே வருகின்றது. மனித மூளையில் படிந்துவிட்ட மணங்களும் ஒலிகளும்கூட அவை உருவான நிலவியல் சார்ந்தே இயங்குவதனைத் தரமான இலக்கியப் படைப்புகளிலிருந்து நம்மால் உணரமுடிகிறது.

படைப்புக்கான கலைத்தன்மையை வடிவமைப்பதில் படைப்பாளியின் நிலத்துக்கு ஒரு பங்கிருக்கின்றது. திருவல்லிக்கேணி தார்ச்சாலை, கட்டடங்கள், பத்து மணி அலுவலகம், மெரினாக் கடற்கரை ஆகிய இடங்களிலிருந்து தமிழ்ப் புனைகதையை மீட்டெடுத்த புதுமைப்பித்தனைத் தொடர்ந்தே கொங்கு மண்டலமும், காவிரிக்கரையும், கரிசல் காடுகளும் தாமிரபரணிக்கரையும் தமிழிலக்கியத்தில் ' நவீனத்தால்' ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட இடங்களாயின.

புதுமைப்பித்தனின் கருத்தியலை உருவாக்கிய இயங்குதளமான திருநெல்வேலிப் பகுதியின் நில வரலாற்றையும் நிலவியல் பண்பாட்டு வரலாற்றையும் உணர முற்படுவது. புதுமைப்பித்தன் வாசிப்பின் ஒரு பகுதியாகும். இந்நிலப்பகுதி குறித்த, சார்ந்திருக்க கூடிய எழுத்துப் பிரதிகளாக - கும்பினியார் ஆவணங்களைத் தவிர்த்து விட்டுப் பார்த்தால் - டேவிட் லூடனின் புத்தகம் மட்டுமே எஞ்சுகின்றது (Peasant History in south India - OUS - 1985).

நஞ்சை, புஞ்சை, இரண்டுமான பகுதி என நெல்லை மாவட்ட நிலத்தினை மூன்றாகப் பகுத்துக் கொண்ட லூடனின் நூல் இந்நிலப்பகுதி குறித்த அடிப்படையான சில தரவுகளை நமக்குத் தருகின்றது. அவர் தருகின்ற தரவுகளில் நமக்குப் பயன்படும் செய்திகள் சில உண்டு. ஒன்று, 19, 20-ஆம் நூற்றாண்டுகளில் சாணார், (நாடார்), மறவர், வடுகர், (தெலுங்கு பேசும் மக்கள் குறிப்பாக நாயக்கர்) என்ற மூன்று சாதியாரும் வணிக நில உறவுகளில் பெற்றிருந்த இடத்தை வரையறுக்க முயல்வது (P. 46-52). மற்றொன்று, பொருளாதார அதிகாரப் பங்கீடு. 19,20 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் புஞ்சை நிலத்தைப்போல நஞ்சை நிலமும் பெரிய மாற்றங்கள் எதனையும் சந்திக்கவில்லை என்பது (P. 159). லூடன் தரும் தரவுகளுக்கு மேலதிகமாக நம்மால் ஒன்றைச் சொல்ல முடியும்.

திருநெல்வேலி மிராசுதார் (அ) பண்ணையார்களுக்குத் தஞ்சை, திருச்சி மிராசுதார்களைப்போல 50,100 ஏக்கர் நிலங்கள் கிடையாது. பண்ணையார் தகுதிக்குத் தாமிரபரணிப் பாசனத்தில் 5 ஏக்கர் நிலம்போதும். மடங்களைத் தவிர்த்து 50 ஏக்கர் நிலமுடைய ஒரு பண்ணையாளரைக்கூட தாமிரபரணிக் காலில் தேடிப்பிடிக்க இயலாது. எனவே, சாதிக்கும் நிலத்துக்குமான உறவில் சமூக, பண்பாட்டுத் தளங்களில் மட்டுமே மேல் சாதியின் நிலவுடைமை ஆதிக்கம் செல்லுபடியானதே தவிர, பொருளாதாரத் தளத்தில் அது வலுவானதாக இல்லை.

புதுமைப்பித்தனின் படைப்புகளில் சரிபாதியினை தாமிரபரணி மண்ணும் மனிதர்களுமே உருவாக்கியிருக்கிறார்கள். காலனி ஆட்சியின் வீழ்ச்சிக் காலத்தில் எழுந்த புதுமைப்பித்தனின் படைப்புகள் இந்த மண்ணையும் மக்களையும் இப்படித்தான் மதிப்பிட்டிருக்கின்றன. இந்த மதிப்பீடுகள் களம் சார்ந்தவை மட்டுமல்ல. காலத்தையும் சார்ந்தவை என்பதையும் நாம் மறந்து விடவில்லை.

தெ.பொ.மீயின் காப்பிய ஆய்வுகள்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் மரபுவழித் தமிழ்ப்புலமையின் மீது புதிய கதிர்கள் சில பாய்ந்தன. மனோன்மணியச் சுந்தரனார் இந்நிகழ்வின் முதல் அடையாளம், ஆங்கிலக் கல்விவழி தமிழ்த் தொல்லிலக்கியங்களைப் புதுமுறை வாசிப்புக்கு உட்படுத்திய சுந்தரனாரைத் தொடர்ந்து திருமணம் செல்வக் கேசவராயர், மறைமலையடிகள், பரிதிமாற் கலைஞர், வையாபுரிப்பிள்ளை என ஒரு சாராரும் ஆங்கிலக் கல்வி பெறா நிலையிலும் புதுமுறை வாசிப்புக்குக் களம் அமைத்த ரா. இராகவையங்கார், மு. இராகவையங்கார் என மற்றொரு சாராரும் இவர்களில் குறிப்பிடத்தக்கவர்களாவர்.

இவர்களைத் தொடர்ந்து ஆங்கிலம் உள்ளிட்ட பிறமொழிகளின் அறிவோடு தமிழ் ஆய்வுக் களத்தின் பரப்பினை விரிவுபடுத்திய பெயர்களில் ஒன்று தெ.பொ.மீ. மொழியியல் துறையில் காலூன்றி நின்று கொண்டு ஆங்கில இலக்கியம், வரலாறு, இலக்கிய வரலாறு, ஒப்பிலக்கியம், தமிழ்நாட்டுக்கு வெளியே தமிழ் இலக்கியங்களின் செல்வாக்கினைத்தேடல், தத்துவ விசாரம் எனப் பல துறைகளிலும் தனது கருத்துக்களை அவர் வெளியிட்டுள்ளார். தமிழிலக்கிய நெடும் பரப்பின்மீது அவருக்கிருந்த தோய்வு தமிழ்க்காப்பியங்கள் குறித்த அவரது எழுத்துக்களில் அழுத்தமாகப் பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது எனலாம்.

சிந்தாமணி, மணிமேகலை, கம்பராமாயணம் ஆகியவை குறித்த கட்டுரைகளோடு சிலப்பதிகாரத்தை வரியடைவே படித்து, 'குடிமக்கள் காப்பியம்', என்ற தனியொரு நூலையும் படைத்துள்ளார் அவர். இக்காப்பியங்களை ஆய்ந்தறிய (தெ.பொ.மீயின் கருத்திலே 'ஆய்ந்துணர') அவர் படைப்பாளியின் வெளியீட்டுத் திறனையே அளவுகோலாகக் கொள்கிறார்.

"வெளியீடு இல்லையானால் கலை ஏது? ஆதலின் முடிந்த நோக்குடன் வெளியீடாய் வருவதே கலையின் இயல்பாகும் . . . வெளியீட்டுக்கென்றே வெளியீடு எழுகிறது. . . அந்த வெளியீட்டினாலேயே அது நிலைபேறடைகிறது. இந்த வெளியீடே அதன் மாறா வடிவம் (பரிபூர்ண அவதாரம்) . . . வெளியீட்டின் ஆராய்ச்சியே கலையாராய்ச்சி" என்று தான் கொண்ட வெளிப்பாட்டுக் கொள்கையினை விளக்குவதோடு நிறைவாக 'முடிந்த நோக்கு' என்பதையும் முன் வைக்கிறார். இந்த முடிந்தநோக்கு என்பது 'புருடார்த்தங்கள்' ஆகும். "கீழை நாட்டுக் காப்பியங்கள் அறமும் பொருளும் இன்பமும் வீடுமாய்ப் பொலிவ"தாக அவரது ஒட்டு மொத்த மதிப்பீடு அமைகின்றது.

இந்த மதிப்பீட்டின் அடிப்படையில் காப்பியங்களில் 'ஆழ்ந்திருக்கும் கவியுளம் காண' அவர் முயலுகின்றார். அவரது பார்வையில் காப்பிய ஆசிரியர்கள் 'நிறைமொழி மாந்தர்'களாக அமைந்துவிடுவதனால் படைப்பு குறித்த அவரது பார்வைகள் பாராட்டுக்களாகப் பல சமயங்களில் அமைந்துவிடுவது தவிர்க்க இயலாதது ஆகிவிடுகிறது. அவர் காப்பியங்களின் அகநிலைக்குட்பட்டுத் தாமே சில கேள்விகளை எழுப்புகின்றார். கொலைக் களக்கதையில் கோவலன் பேசாதது ஏன்? தேவந்தி பாத்திரப்படைப்பின் அமைதிதான் என்ன? சிலப்பதிகாரத்தில் கவுந்தி வருவானேன்? நடத்தையினால் இருவேறு கோவலரா? மாடலன் காட்சிச் சான்றா? ஏன்? என்று கேள்விகளையே தலைப்புகளாக்கி இளங்கோவடிகளின் சார்பில் தாமே மறுமொழி கூறமுயலுகின்றார். 'கானல்வரி ஒரு அகப்பாட்டே' என்பதனை நிறுவ முற்படும்போது மட்டும் நச்சினார்க்கினியரின் அகம் பற்றிய கோட்பாட்டைப் 'பிறழ்ச்சி' என்று நிறுவுகின்றார்.

'மணிமேகலை' காப்பியத்தின் காலத்தை அறுதியிட முனைகின்றபோது, வையாபுரிப்பிள்ளையின் கருத்தோடு உடன்படாது மயிலை. சீனி.வேங்கடசாமியின் கருத்தோடு (1942) உடன்படுகிறார். மகாயானம், ஹீனயானம் எனப் பௌத்தம் பிரிவுபடுவதற்கு முன்னுள்ள நிலையினையே மணிமேகலை காட்டுகிறது என்பது தெ.பொ,மீ,யின் கருத்தாகும். "புத்தருக்குக் கோயில் கட்டி வழிபடாமல் அவரது திருவடிநிலைகளை மட்டும் வணங்கிய காலத்தில் எழுந்தது மணிமேகலை" இது தேரவாத பௌத்தப் பிரிவைச் சேர்ந்தது என்கிறார். இக்கருத்தையே பின்வந்த ஆராய்ச்சியாளர் நாவானமாமலையும் உடன்படுகின்றார்.

"சௌத்ராந்திகர், வைபாஷிகர், யோககாரர், மாத்யாமிகர் என்ற நான்கு வகைப் பிரிவுகளைப் பற்றி மட்டுமே பேசக் கேட்கிறோம். நான்காம் நூற்றாண்டில் புத்த நந்தியோடும், சாரி புத்தரோடும் வாதிட்டு வென்ற ஞான சம்பந்தர் 'அறுவகைத்தேரர்' என்கின்றார்" என்று கேள்விக்கணை விடுக்கிறார் தெ.பொ.மீ. சிவஞான மாபாடியம் எழுதிய சிவஞானமுனிவரும் பௌத்தத்தின் வகைபாடுகள் 12 என வரையறுக்கின்றார். தத்துவப் பேராசிரியராக இருபதாம் நூற்றாண்டில் முளைத்தெழுந்த ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் - தம் வாழ்க்கையிற் கடைசிப் பொழுதுகளில் பௌத்தராகவே வாழ்ந்தவர் - பௌத்தத்தின் உட்பிரிவுகள் 18 என்கிறார்.

ஐம்பெருங் காப்பியங்கள், ஐங்குறுங் காப்பியங்கள், கம்பராமாயணம், பெருங்கதை, சூடாமணி ஆகிய காப்பியங்கள் பற்றிய அவரது கருத்துக்கள் இங்கே மீண்டும் எண்ணத்தக்கவை. இவற்றிலும் குறிப்பாக சிலப்பதிகாரம் குறித்தும் மணிமேகலை குறித்துமே அவர் விரிவாக எழுதியுள்ளார் எனலாம்.

கலை என்பது குறித்துப் பொதுவாகவும், காப்பியம் பற்றிக் குறிப்பாகவும் அவர் வெளியிட்ட கருத்துக்களையே இக்கட்டுரையின் முன்னுரைப் பகுதியாகக் கொள்ளலாம்.

"பொருட்களைத் துய்த்துணரும் வகைகளில் குறிப்பிட்டதொரு முறையே அழகனுபவம் என்றாயிற்று. . . இந்த அழகனுபவத்தில் இருந்துதான் கலை எழுகிறது. ஓவியம் எழுதுதல், பாட்டுப் பாடுதல் இவை எல்லாம் கலை. கலை என்பது ஒரு செயற்பாடு. கிரியா சக்தியின் நடனம் எனலாம்" என்கிறார் தெ.பொமீ. இக்கருத்துக்களை வெளியிடும் ஆங்கில நூலான ஆபர் கிராம்பியின் (Theory of Art) அருங்கலைக் கொள்கை என்ற நூலையும் பேசுகின்றார்.

'உயர்ந்த குறிக்கோளை வெளிப்படுத்தும் வகையில் செல்கின்ற இன்பக் கதையே பாட்டு வடிவில் பலப்பல புனைந்துரைகளோடும் செல்லும்போது காப்பியமென்று பேர்பெறும்' என்பதோடு, 'புருடார்த்தங்களாய் உறுதிப் பொருள்களாய்த் திரண்ட உயர்ந்த நோக்கமே காப்பியத்தின் பெருமை என்பதாயிற்று' என அவர் மேலும் தன் கருத்தினைத் தெளிவுபடுத்துகின்றார்.

மணிமேகலைப் பனுவலின் ஏற்புடைமையினையும் ஒரு கேள்விக்குறியாக்குகின்றார் தெ.பொ.மீ. 'ஐவகைச் சமயமும் அறிந்தனள்' என்று கூறும் மணிமேகலைக்குள் பத்து வகைச் சமயக் குறிப்புப் பேச்சு எவ்வாறு வந்தது? எஞ்சியவை இடைச் செருகலா?

என்று கேள்வி எழுப்புகிறார் தெ.பொ.மீ. இக்கேள்விக்கான விடை இன்னும் தமிழ் ஆய்வுலகில் கிடைக்கப் பெறவில்லை. அதுபோலவே சூளாமணியிலும் காப்பியப் பண்புகளை நோக்க அது பெருங் காப்பியமாகக் கொள்ளப்பெற வேண்டும் என்பது தெ.பொ.மீயின் மதிப்பீடு ஆகும்.

தமிழில் பெரும்பான்மையான காப்பியங்களைப் பற்றிக் கருத்துரைத்தவர் தெ.பொ.மீ. நுட்பமான ஆய்விலே பிறந்த கருத்துக்களையும்கூட அவர் தன்விருப்பமாகவே (அபிப்பிராய மாகவே) வெளியிட்டுள்ளார். காப்பிய ஆசிரியர்களையும் உணர்ச்சி வசமான நிலையில் பாராட்டுகின்றார். 'அமுதசுரபிக்கு இத்தகையதோர் உயிர்நிலையைச் சாத்தனார் தந்துள்ளாரா? எமது கனவுதானோ! அறிஞர் ஆராய்க' என்று ஓர் இடத்தில் அவர் குறிப்பிடுவது அவரது ஆராய்ச்சிக்கும் தன் விருப்பத்திற்கும் இடையிலான உறவினைக் காட்டும் பகுதியாகும்.

தெ.பொ.மீயின் சமகாலத்தவராக காப்பிய ஆய்வுக்களங்களில் தொழிற்பட்டவராக மு.வ., மார்க்கபந்து சர்மா, அ.ச. ஞானசம்பந்தன், ஔவை துரைசாமி, மா.ராசமாணிக்கனார், பேரா. நா. வானமாமலை ஆகியோரைக் குறிப்பிடலாம். இவர்கள் அனைவரிடமும் இருந்து தெ.பொ.மீயின் பார்வை வேறுபடுகிறது. தமிழ்க் காப்பியங்கள் குறித்து இடையிடையே அவர் கூறிச் செல்லும் அபிப்பிராயங்கள் (தன் விருப்பங்கள்) இங்கே குறிப்பிடத்தக்கவையாகும்.

'கோவலனிடமும் வீரம் காண்கிறார் இளங்கோவடிகள். இன்று உலகம் போற்றும் வீரம் காந்தியடிகள் காட்டிய வீரம். இதனை இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன் காண்கிறார் இளங்கோவடிகள்' என்று ஓரிடத்திலும் 'காந்தியுகம் கனிய வேண்டுமானால் வெற்றாரவாரக் கதைகளை விட்டு சிலப்பதிகாரம் போன்ற கதைகளில் ஈடுபட வேண்டும்' என்று மற்றோரிடத்திலும் குறிப்பிடுகின்றார்.

'திருத்தக்கதேவர் சிந்தாமணியில், வற்புறுத்துவது கொல்லாமை என்னும் அஹிம்சா தர்மமாகும்'. "அஹிம்சையின் அடிப்படையில் அரசியல் அமைய வேண்டும் எனக் காப்பியம் பாடுபவர் திருத்தக்கத் தேவர் ஒருவரே எனலாம். அவர் காப்பியத்தின் பொருளாழம் காந்தியுகத்தில் நன்கு விளங்கும்" என்பது தெ.பொ.மீயின் மதிப்பீடு.

மணிமேகலைக் காப்பியத்தில் தான்பெறும் செய்தியினைப் பின்வருமாறு அவர் குறிப்பிடுகிறார். "கிழக்கிந்தியக் கடலை மணிமேகலா தெய்வத்தின் மேன்மையாகக் கொள்வது நம்முடைய கடமையாகும். நமக்கும் கீழைநாடுகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு கடவுளர் விரும்பிய தொடர்பு என்பதும் உண்மை". 'கடவுளர் விரும்பிய தொடர்பு' என்பது ஆய்வு உலகத்தின் வெளிப்புறமாக அமைந்த தெ.பொ.மீயின் தன்விருப்பம் ஆகும்.

இராமாயணத்தின் சாரமாக அவர் எழுதும் செய்தி அவரது இலக்கியப் பார்வையினை மேலும் நமக்குத் தெளிவாக்குகின்றது. 'சீதையின் சிறைவாசம் ஒரு சத்தியாக்கிரஹப் போர்'. "இந்நாட்டில் வழங்கும் எல்லாமொழியிலும் இக்கதை (இராமாயணக் கதை) இன்ப ஊற்றாகச் சுரந்து அன்பு நீராகப் பரந்து, வான் ஆறாக வெள்ளமிட்டு ஓடி இந்திய வாழ்வை வளர்க்கிறது. இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளாக இந்நாடு இவ்வாறு உருப்பெற்று வருகிறது. இராமனே இந்நாட்டு அரசரின் மேல்வரிச் சட்டம். சீதையே இந்நாட்டுப் பெண்களின் உயிர்நிலை . . . இந்நாட்டுப் பெண்களிற் பலர் சீதையே ஆயினர்; ஆகின்றனர்; ஆவர்".

சமகாலக் காப்பிய ஆய்வாளர்களிடமிருந்து தெ.பொ.மீ. வேறுபடுமிடத்தை மேற்குறித்த சொற்களால் நாம் உணரமுடிகின்றது. இலக்கிய உலகில் அவர் தீவிரமாக இயங்கிய காலம் 1930 முதல் 1960 வரை எனலாம். இக்காலகட்டத்தைச் சார்ந்த திறனாய்வுகள் தமிழ்ச் சூழலில் பெரும்பாலும் தமிழடையாளம் தேடும் முயற்சியை நோக்கமாகக் கொண்டவை ஆகும். இந்தியாவில் தமிழ்நாட்டில் மட்டுமே தேசிய இயக்கத்துக்கு மாற்றாக மற்றொரு இயக்கம் பண்பாட்டுத் தளத்திலும் சமூகத் தளத்திலும் அக்காலத்தில் வலிமை பெறத் தொடங்கியது. ஏனைய இந்திய மொழிகளிலும் தேசிய இயக்கம் உருவாக்கிய அசைவுகளும் அதிர்வுகளும் தமிழிலக்கிய உலகிலும் ஆராய்ச்சி உலகிலும் அதற்கு மாற்றானவொரு திராவிட இயக்கத்தால் உருவாக்கப்பட்டன.

1920-களில் தேசீய இயக்க அரசியலில் தீவிரமாக ஈடுபட்டவர் தெ.பொ.மீ., வேதாந்தியான கோ. வடிவேலு செட்டியாரின் மாணாக்கர். சென்னை நகராண்மைக் கழகத்தின் உறுப்பினர். இவரது உடன்பிறந்த தெ.பொ. கிருஷ்ணசாமிப் பாவலரும் தேசிய இயக்கத்தில் ஈடுபட்டு 'தேசபந்து' இதழில் திராவிட இயக்கத்தை மிகக் கடுமையான சொற்களால் விமர்சித்தவர். தெ.பொ.மீயும் 1937-இல் நடந்த இந்தி எதிர்ப்புப் போராட்டத்தில் திராவிட இயக்கத்தவரால் கடுமையாக விமர்சிக்கப்பட்டவர் ஆவார்.

1930 முதல் 1960 வரை தமிழிலக்கியச் சூழலைக் கடுமையாகப் பாதித்த இந்த அரசியல் பின்னணியைத்தான் நம்மால் விளங்கிக் கொள்ள இயல்கிறது. சமகாலத் தமிழ் ஆய்வாளர்களின் 'தமிழ் அடையாளம்' தேடும் முயற்சியிலிருந்து விலகி அதற்கெதிராக எல்லாக் காப்பியங்களையும் காந்தியுகத்தின் ஆன்மீகப் பார்வையோடு அணுகுகிறார் தெ.பொ.மீ. இதனையே, காப்பியங்கள் வீட்டின்பத்தை நோக்கமாக உடையனவாக அவர் கருதுவதிலிருந்து நாம் உணர்கிறோம். "வேதங்கள் அரசனைப்போல கண்டிப்பாகப் பேசுபவை. இதிகாசங்களோ புத்திமதி சொல்லும் நண்பனைப் போலவை. காப்பியங்களோ காதலியின் இன்னுரைபோல்" என்று ஓரிடத்தில் பேசுகிறார் தெ.பொ.மீ.

வடமொழியின் சம்கிதைகளில் ஒன்றுக்கு காந்தா சம்ஹிதை என்று பெயர். நீதிக் கருத்துக்களை, அன்புக்குரிய காதலி இன்ப உணர்வோடு கலந்து சொல்வதுபோல அது அமைந்திருப்பதாகச் சொல்லுவர். இதை மனத்தில் கொண்டே தெ.பொ.மீ. காப்பியங்களை காதலியின் இன்னுரையாகக் கூறுகிறார். எனவேதான் தமிழ் அடையாளம் தேடும் சமகாலக் காப்பிய ஆய்வாளர்களிடமிருந்து விலகி நின்று சீதையினை இந்நாட்டுப் 'பெண்களின் உயிர் நிலை'யாகவும், கிழக்கிந்தியக் கடலை 'மணிமேகலா தெய்வத்தின் கோவிலா'கவும், இராமகதையினை 'இந்திய வாழ்வை வளர்க்கும் நூலா'கவும் அவரால் பார்க்க முடிகின்றது. சிந்தாமணியின் அரசியலை காந்தியுகத்தின் அரசியலாக அவரால் விளக்கவும் முடிகிறது.

தமிழ் அடையாளம் தேடும் முயற்சிக்கு எதிராகப் பன்முகப் பண்பாடு கொண்ட இந்திய நாட்டில் 'இந்தியம்' என்னும் ஒற்றை அடையாளத்தைத் தமிழ்க் காப்பிய ஆய்வுலகில் நிறுவ முயலும் காந்தியவாதியாக தெ.பொ.மீ. காட்சி தருகிறார்.

அவர் சார்ந்திருந்த ஆன்மீகத்தளமான வேதாந்தமும் பன்முகத்தன்மைக்கு எதிராக ஒற்றை அடையாளம் காட்டும் தன்மை கொண்டது என்பது அவரது நிலைபாட்டுக்கு மற்றொரு காரணம் ஆகும்.

தெ.பொ.மீ. நூல்கள் (பயன்பட்டவை)

1. குடிமக்கள் காப்பியம்
2. நீங்களும் சுவையுங்கள்
3. பிறந்தது எப்படியோ?
4. சமணத்தமிழ் இலக்கிய வரலாறு
5. கானல் வரி

மரபும் புதுமையும் (சிற்பி)

திராவிட இயக்கத்தார் 1967-இல் அரசியல் அதிகாரம் பெற்றனர். இந்த நிகழ்வு எதிர்மறையாகச் செயல்பட்டு மரபுத் தமிழ்க்கவிதை சந்தித்த தேக்கநிலை உடைபடுவதற்குக் காரணமாயிற்று. இத்தேக்கநிலை உடைபட்டதன் அடையாளமாக 'வானம்பாடி'க்காரர்கள் உருவாகிறார்கள். திராவிட இயக்கத்தின் அரசியல் பொருளாதாரத் தோல்விகள் வெளிச்சத்திற்கு வந்தபோது அதை நம்பியிருந்து ஏமாற்றத்தைச் சந்தித்த இளம் படைப்பாளிகள் தங்களுக்குள் ஒரு புதியஇணைப்பினைக் கண்டனர். இந்த இணைப்புக்குரிய வலிமையான தெளிவான 'அரசியல்' ஒன்று அப்போது அவர்களுக்குக் கிடைக்கவில்லை என்பதைப் பின்வந்த இருபது ஆண்டுகள் காட்டின.

சிற்பி, 'வானம்பாடி'க் கூட்டத்திலிருந்து வந்தவர். வானம் பாடிக் கவிஞர்களின் தொடக்ககாலச் சிந்தனையை அடையாளம் காட்டுவதுபோல ஜுலை 1971-இல் சிற்பியின் 'ஒளிப்பறவை' வெளிவருகிறது. முன்னரே இரண்டு கவிதைத் தொகுதிகளை வெளியிட்டிருந்தாலும் சிற்பியைக் கவிஞராகத் தமிழ்நாட்டிற்கு அடையாளம் காட்டியது அவரது மூன்றாவது தொகுதியான ஒளிப்பறவையே. வானம்பாடிக் கூட்டம் கலைந்து போனதை 1976 டிசம்பரில் வெளிவந்த அவரது 'சர்ப்ப யாகம்' அடையாளம் காட்டுகிறது. ஒளிப்பறவை முன்னுரையில் "சொற்களில் புதிய வர்ணச் சேர்க்கை, உருவக நிறைவு, படிம அமைப்பியல், நவநவமான உத்திகள், மரபில் காலூன்றி புதுமை வானில் கிளை பரப்பும் கவிதைப் போக்கு, மனிதப் பண்பின் மலர்ச்சி- இவற்றில் நம்பிக்கை கொண்ட ஒரு கூட்டத்தைச் சேர்ந்தவன் நான். அந்தச் சாயல்கள் என் கவிதைகளிலும் தென்படும் என்று நம்புகிறேன்" என்று வாக்குமூலம் தருகிறார் சிற்பி. இவரது வாக்கு மூலத்தை அதே தொகுதியில் ஒரு சின்ன விமர்சனத்தோடு அங்கீகாரம்

செய்திருக்கிறார் ஜெயகாந்தன். "சிற்பி பாலசுப்பிரமணியம் தமிழ் மரபோடு கவிதை எழுதுகிறார். அந்த மரபை மீறாமலேயே புதுமை செய்ய வேண்டும் என்று முனைகிறார். இவருக்கு உண்மையான நாட்டம் புதுமையிலா மரபிலா என்று எனக்குப் புரியவில்லை. ஏதாவது ஒன்றில் இவர் நிச்சயம் வெற்றி பெறுவார் என்று எனக்குத் தோன்றுகிறது".

மரபு என்றால் என்ன? அதே சொல்; அதே யாப்பு அதே வகையான உணர்வு வெளிப்பாடுகள் இவை மட்டும்தானா? இல்லை. வடிவ மரபுகளுக்கும் அப்பால் அதற்குப் பொருளுண்டு. மரபு என்பது நேற்றைய வாழ்வின் சாராம்சம். மரபினை அதுவாகப் புரிந்து கொள்வதைவிட அது மீறப்படும்போதும் மாற்றப்படும் போதும் ஏற்படும் எதிர்ப்புக் குரல்களைக் கொண்டே சரியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும். பாரதியும் புதுமைப்பித்தனும் மரபறியாதவர்களில்லை. அவர்கள் சமகாலத்தில் சந்தித்த எதிர்ப்புணர்ச்சியே அவர்களை மரபுகளை மீறிய புதிய படைப்பாளிகளாக அடையாளம் காட்டியது. 'சம காலத்து அங்கீகாரம்' மறுக்கப்பட்டதும், தனி வாழ்க்கைத் துயரங்களும் மரபுகளை மீறியதற்காக அவர்கள் பழைய சமூகம் ஒன்றிற்குச் செலுத்திய விலைகளாகும்.

சரி, இனி மரபு பற்றிச் சிற்பி என்ன கருதுகிறார் என்று பார்ப்போம். "மரபின் சரித்திரச் சாதனைகள் ஒரு நாளும் மண்மூடி மறைந்து போகாது. நொய்ந்தது அழியும்; தேய்ந்தது சிதையும். ஆனால் ஆற்றல் வாய்ந்தது வாழும்; பயனுள்ளவரை வாழும்".

"மரபுகளைப் பட்டை உரித்துக் கொண்டு புதுமை துளிர்க்கிறது, மலர்கிறது, கனிகிறது"(நிலவுப் பூ).

காட்டப்பட்ட மேற்கோள்களிலிருந்து மரபுகளின்மீது சிற்பி கொண்டுள்ள உயர்ந்த மரியாதையும், புதுமையின் தோற்றத்தை 'மரபின் பட்டை உரிப்பு' என்று அவர் கருதுவதும் நமக்குப் புரிகின்றன. பின்னர் புதுக்கவிதை பற்றிப் பேசவருகிற போது "1968-யிலேயே புதுக்கவிதைப் பாணியை நான் தொடங்கி விட்டேன் . . . அப்போது நான் புதுக்கவிதையை விமர்சித்ததும் உண்மைதான் என்றாலும் அந்தப் புது வடிவத்தின் உருவிலும் செறிவிலும் என்னையும் அறியாமல் ஈடுபட்டுவிட்டேன்" என்று 'சிரித்த முத்துக்கள்' இரண்டாம் பதிப்புக்கு 1985-இல் எழுதிய முன்னுரையில் சிற்பி குறிப்பிடுகிறார். சுருக்கமாகச் சொன்னால் தானும் தன் கவிதையும் மரபிலிருந்து 'பரிணமித்து புதுமைக்கு வந்ததாகச் சிற்பி கருதுகிறார்' என்று தோன்றுகிறது.

இனி, புதுமை என்பது குறித்து நாம் சிந்திக்க வேண்டும். புதுமையைச் செரித்துக் கொள்ளுதல் என்பது மரபிலிருந்து பெறப்படும் சக்தியால்தான். இயங்குகின்ற எல்லாப் பொருட்களிலும் உண்மைகளிலும் புதிய ஒரு பரிமாணத்தை காலம் ஏற்படுத்தவே செய்யும். ஆனால், புதுமை என்பது நேற்றுப் பூத்த அதே செடியில் இன்று ஒரு புதிய பூ பூப்பதல்ல. மரபினுடைய உயிர்க்கூறுகள் என்று வரையறுக்கப்பட்ட சிலவற்றை முற்றாக நிராகரிப்பதையும், அந்த இடத்தில் புதிய ஓர் ஆக்கத்தை நிகழ்த்துவதையுமே புதுமை என்று நாம் கருதுகிறோம். 'நாணமும் அச்சமும் நாய்கட்கு வேண்டுமாம்' என்கிறபோது ஈராயிரம் ஆண்டு மரபு மதிப்பீடு ஒன்று நிராகரிக்கப்பட்டு, பெண் புற வாழ்க்கைக்கும் உரிமையுடையவளாக ஆக்கப்படுகிறாள். தொடர்புடைய எல்லை காட்டும் சொற்களும் மரபிலக்கியப் பொருளை இழந்து போகின்றன.

"கஞ்சி பறித்தார் எழும் காதல் பறித்தார்– கெட்ட
வஞ்சகம் சேர் சின்ன மானிடச்சாதி"

என்று அகம், புறம் பாகுபாட்டை நிராகரித்து வந்து, இரண்டுக்கும் இடையே நிறுத்தப்பட்ட இரும்புமுள்வேலிகளை அடித்து நொறுக்கி, வீழ்த்தும் அதே நேரத்தில் கவிஞன் 'மானிடச்சாதியின்' விடுதலைக்கான தன்னுடைய முதல் கவிதை அழைப்பினை முன்வைக்கிறான். கவிதையில் புதுமை பொலிகிறது.

எனவே புதுமை என்பது மரபை நிராகரிப்பது மட்டுமல்ல. புதிய ஒன்றை முன்னிறுத்துவதுமாகும். நிலவுப்பூ (1963), சிரித்த முத்துக்கள் (1968), என்ற இரு கவிதைத் தொகுப்புகளும் சிற்பியைப் பாரதி, பாரதிதாசன் வழியில் வந்த மரபுக் கவிஞராகவே இனங்காட்டுகின்றன. பின்னர் வெளிவந்த மூன்றாவது கவிதைத் தொகுதியான ஒளிப்பறவை (1971), புதிய உறவுகளை அடையாளம் காணும் குழந்தையைப் போல ஆர்வமும் மகிழ்ச்சியும் பொங்க மரபின் மடியிலிருந்து விடுபடத் துடிக்கிறது. சிற்பியின் நான்காவது கவிதைத் தொகுதியான சர்ப்ப யாகம் (1976), சிற்பியின் புதிய உறவுகளை அடையாளம் காட்டுகிறது.

நெகிழ்ந்த தவத்துக்கு தேவ சௌந்தர்யம்
கவிழ்ந்து கொடுத்த அம்ருத கவிதையே!
தேவபோகமும் மோகயாகமும் தந்த
ஆபூர்வ மனிதராகம் நீ!

சகுந்தலையின் பிறப்புப்பற்றிய கவிதை இது. முதல் மூன்று தொகுதிகளிலும் தன்னுணர்ச்சியோடு ஒதுங்கி நிற்கிற சிற்பி, ஒளிப்பறவையிலும் பின்வந்த இரண்டு தொகுதிகளிலும் வடசொற்களை அளவுக்குமீறிக் காதலிக்கிறார். இந்தக் காதலின் வெளிப்பாடு தான் தேவசௌந்தர்யம், அம்ருத கவிதை, அபூர்வராகம், தேவயோகம் மோகயாகம் என்பதுபோல வந்துவிழுகிற சொற்கூற்றுக்கள், இது மட்டுமல்ல, இந்தத் தொகுதிகளில் (மகாபாரத, இராமாயண) இதிகாச உவமைகள் சரஞ்சரமாய் வந்து விழுகின்றன. மாறுதல் என்பது வரவேற்புக்குரியது. ஆயினும் சிற்பியின் இந்த மாறுதல் ஒரு கவிமனத்தின் பரிணமிப்பு அல்ல. மாறாக, அதுவரை தான் கொண்டிருந்த கருத்துக்களைத் தானே கேலிசெய்து கொள்ளும் மனப்பான்மைதான்.

"பண்டு தமிழ்ச் சங்க
மண்டப மிருந்த
கபாட புரத்துக்கு
யாத்திரை போக . . .
கடல் கொண்டு போன
பஃறுளியாற்றில்
தூண்டில் வீசித்
தூங்கி இருக்க" (சர்ப்ப யாகம்)

தமிழ்நாட்டில் சிலர் முற்பட்டது உண்மைதான். ஆனாலும் 'துய்ய நற்றமிழ்ச் சாராயம்' என்று பாடிய பாரதிதாசனின், 'பேரக் கவிஞன்' தேசிய இனம் குறித்த தன்னுணர்ச்சியை எழுபதுகளில் முழுமையாக இழந்து போனதுதான் இங்கு வேதனைக்கு உரியதாகும். இருண்ட ஆப்பிரிக்காவின் இதயத்தைத் தேடி (சர்ப்பயாகம்) சிற்பி நடக்கிறபோது நாமும் உடன் நடக்கிறோம். சிரித்துக் கொண்டிருக்கிற சினேக லதாவிற்காக (சர்ப்பயாகம்) நாமும் மனசுக்குள் அழுகிறோம். ஆனால், இந்த மனிதநேயம் மட்டுமே ஒரு கவிஞனின் படைப்புலகத்தை முழுமையாக்கி விடுவதில்லை.

இனிச் சிற்பியின் படைப்பில் ஒரு மூன்றாவது பரிமாணத்தைப் பார்க்கிறோம். 'சூரியநிழல்' (1990) தொகுப்பில் ஒரு கவிதை,

"ஆற்றுப் படைகளும்
மலைபடுகடாமும்

வியாசர் வால்மீகி
ஊற்றுக் கொடைகளும்
சுரந்து விம்மியதும்
இந்தக் கானகங்களில்!
. . . .
. . . .
மாமல்லபுரங்கள்
பூம்புகார்கள்
மாடமதுரைகள்
காண்பதற்காகக்
காடு கொன்று
நாடாக்கியவன் . . .
இன்று
இயந்திர நாகரிக
நெரிசலில்
தன்னை மறந்தான்
மனிதன் என்னும்
தன்நாமமும் கெட்டான்!"

சிற்பியின் மூன்றாவது பரிணாமத்தில் 'தேவ சௌந்தர்யங்கள்' கொஞ்சம் மூத்துப் போயிருக்கின்றன. 'கபாடபுரத்துப் பண்டித' வழியினர் அவ்வளவு மோசமானவர்களாக இப்பொழுது தெரியவில்லை. சங்க இலக்கியங்களும் தேவாரமும் சிற்பிக்கு மீண்டும் நினைவுக்கு வருகின்றன.

சுருக்கமாகவே கேட்கலாமே! நிலவுப்பூவும் (1963) சிரித்த முத்துக்களும் (1968) காட்டும் சிற்பி ஒளிப்பறவையைக் (1971) காணும்பொழுது இவரது இன்னொரு பரிமாணம் தெரிகிறது. இது பரிமாணம் மட்டுமல்ல. பரிணாமமும் (வளர்ச்சியும்) கூடத்தான். ஆனால், சிற்பியின் இரண்டாவது பரிமாணத்துக்கும் மூன்றாவது பரிமாணத்துக்கும் இடையில் நடந்த நிகழ்வுகள்தான் என்ன?

பாரதிக்குப் பின்னாலே இங்கே நடந்துபோன அரசியல், சமூக, பண்பாட்டு நிகழ்வுகள் பலப்பல. அவை அனைத்தையும் தமிழிலக்கியம் பிரதிபலித்ததா என்பது கேள்விக்குரியது. பாரதிக்கும் பின்வந்த கவிஞர்களுக்கும் உள்ள இடைவெளியை பாரதிதாசனே பாலம்போட்டு இணைத்து வைத்தார். அரசியல் விடுதலையை முன்னாக வைத்துப் பலவகையான தளங்களிலும் பாரதியின் விடுதலைஉணர்வு கிளைவிட்டுப் படர்ந்தது.

பாரதிதாசனின் விடுதலை உணர்வோ சமூகத் தளத்தில் மையம் கொண்டிருந்தது. அதனால் தான் அவரது மொழியுணர்வு தேசிய இன உணர்வினை வளர்த்தெடுத்தது. ஆனால் புதிய அரசியல், புதிய ஆதிக்கம் பற்றிய தன்னுணர்ச்சிகள் பாரதிதாசன் காலத்தில்கூட மலரவில்லை. எனவே பின்வந்த கவிஞர்களுடைய விடுதலையுணர்வு, புதிய சமூக எதார்த்தங்களுக்கேற்ப அரசியல் பொருளாதார பண்பாட்டுத் தளங்களில் மிக நுட்பமாகச் செயல்பட வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது.

இந்தப் புதிய சமூக எதார்த்தங்களைப் பற்றிய சிந்தனைகள் 1971-க்குப்பிறகு சிற்பி இருந்த அரசியல் தளத்திலே அவருக்குக் கிடைக்கவில்லை. இந்தச் சமூக எதார்த்தங்களே மீண்டும் ஒருமுறை தத்துவங்களைச் செழுமைப்படுத்தின. எனவே தான் 1976-டிசம்பரில் வெளிவந்த ‘சர்ப்ப யாகம்’ அப்பொழுது தேசத்தை மலைப்பாம்பாகச் சுற்றிக்கொண்டு அதன் உயிர்ப்பையே அடக்க முயன்ற ‘அவசர நிலை’யைக் காணத் தவறிவிட்டது. நாடு முழுவதும் அவசரநிலை இருள் சூழ்ந்தபோது எந்தப் படைப்பாளி நிலாச்சோறு சாப்பிட்டுக் கொண்டிருக்க முடியும்?

இன்று தொடர்பு சாதனங்களின் வளர்ச்சியையும் கடன்களையும் மட்டுமே ஏகாதிபத்தியங்கள் நவீன ஆயுதமாய்க் கையிலெடுத்திருக்கின்றன. ஆப்பிரிக்காவில் மட்டுமல்ல, உலகெங்கிலும் தேசிய இனங்கள் மார்க்சிய வெளிச்சத்தில் தன்னுணர்ச்சி பெற்றிருக்கின்றன. இந்த ‘ஞானம்’ அண்மைக் காலமாகத் தமிழ்க் கவிதையில் முகம் காட்டி நிற்கிறது. நடைமுறைகளால் செழுமைப்படுத்தப்பட்டிருக்கும் தத்துவங்களின் சார்பு, சிற்பியின் அடுத்த பரிமாணத்தில் முகங்காட்டினால் நமக்கு மகிழ்ச்சிதான். அப்பொழுது அவரைப் ‘புதுமைக் கவிஞர்’ என்று நாம் ஏற்றுக் கொள்ள முடியும்.

* **1991-இல் எழுதப்பட்ட கட்டுரை இது. ‘சிற்பியின் படைப்புக்கலை’ நூலில் வெளிவந்தது. பின்வந்த நாட்களில் கவிஞருக்கும் கட்டுரையாளர்க்கும் பார்வை மாற்றங்கள் நிறைய இருப்பினும் ஆய்வு அறம் கருதி கட்டுரை பிறந்த வண்ணமே நூலில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது.**

பாடலாசிரியனும் கவிஞனும்

ஓர் இலக்கியப் படைப்பாளி (அல்லது) படைப்புக் கலைஞன் தான் வாழும்காலத்தில் மதிக்கப்பட்டதாகத் தமிழிலக்கிய நெடும்பரப்பில் கிடைக்கும் சான்றுகள் மிக மிகக் குறைவு. வள்ளுவர் வறுமையோடு போராடியதற்குத் திருக்குறளுக்குள்ளேயே சாட்சியங்கள் கிடைக்கின்றன. ‘காவிரி நாடன்ன கழனி’ நாட்டைப் பாடிவிட்டு வறண்ட முகவை மாவட்டத்தில் நாட்டரசன் கோட்டையிலே வந்து கம்பன் மறைந்து போனான். நம் சமகாலத்திய கொடுமையான உதாரணங்கள் பாரதியும், புதுமைப்பித்தனும். மரியாதைக்குரிய விதிவிலக்கு பாரதிதாசன்தான். எதிர்த்தட்டாக, ‘வாசிப்பு இடைவெளியை’ இட்டு நிரப்பிய புனைகதையாளர்களைத் தமிழர்கள் தலையிலே தூக்கிவைத்துக் கொண்டாடிய காலமும் உண்டு. ஆனாலும்கூடச் சமகாலத்தில் நியாயம் செய்யப்பட்ட ஒன்றிரண்டு நிகழ்வுகளும் தமிழில் இல்லாமல் இல்லை. ‘இந்த மகாகவியை தமிழ்நாடு எப்போது அடையாளம் காணப்போகிறது’ என்று பாரதி வாழ்ந்த காலத்திலேயே பரலி சு.நெல்லையப்பர் (1919-இல்) எழுதினார்.

இருபத்தொன்றாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கப்பகுதியில் இவ்வகையான பார்வைகள் மழுங்கலாகவும், கூர்மையாகவும் என இரு நிலையிலும் வளர்ந்திருக்கின்றன. அச்சு ஊடகங்களின் மூலதனப்பிற்புலம், காட்சி ஊடகங்களின் அரக்கவலிமை, அறிவியல் கருவிகளின் வளர்ச்சி என்று இந்த நிலைமைக்குப் பல காரணங்கள் உண்டு. எனவே வைரமுத்து என்ற, காட்சி ஊடகம் சார்ந்த ஒரு கலைஞன் மீது சமகால விமர்சனங்கள் ‘சரமாரியாக’க் கவிவது இயற்கைதான்.

கவிஞர் வைரமுத்துவைத் துளைத்தெடுத்த விமர்சனக் கணைகள் பெரும்பாலும் ஒரே தரப்பில் இருந்து வந்தவை. ‘தீவிர

இலக்கியக்காரர்கள்', 'இலக்கியச் சிற்றிதழ் எழுத்தாளர்கள்' என்று அறியப்பட்ட இவர்கள் கடுமையான, விரைவான படிப்பாளிகள்; அறச்சீற்றமுடையவர்கள். பகை முரண் எது? இணைமுரண் எது? என அறிந்து கொண்டவர்கள். தாக்கத் துடிக்கும் இவர்களுக்கு உள்ளாகத் தாங்கத்துடிக்கும் இன உணர்ச்சியும் உண்டு. சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் மறைமலை அடிகளின் பாடநூலுக்கு நெருக்கடிகள் தந்தபோது "சான்றோர் மெய்மறை போல"த் தானே ஓடி வந்து காத்து நின்றவர் பெரியார். அதுபோல எழுத்தாளர் சுசமுத்திரத்தின் மீது 'சாதி விமர்சனம்' பாய்ந்தபோது எதிர் நின்று தாங்கிப் பிடித்தவர்கள் இவர்கள் தாம்.

இவர்களின் நிலைபாட்டின்படி, "திரைப்படத்துறை என்பது அறஉணர்ச்சி இல்லாத ஒரு சந்தை. அது அதிகாரச் சார்புடையது. இருளும் ஒளியும் அங்கே அருகருகே இல்லை. நாணயத்தின் இரண்டு பக்கங்களைப் போல இரண்டும் ஒன்றை ஒன்று நெருங்காதபடி அந்த உலகம் அமைந்துள்ளது. "மலையாளம் போனவர்கள் ஏ சுடலை, மாறி வரப் போறதில்ல" என்ற கதைப்பாடல் உலகம் போல திரைப்படத் துறைக்குப் போனவர்கள் 'தாமான தன்மையோடு' திரும்பி வரப் போவதில்லை. அவர்கள் சுயத்தை இழந்து போவார்கள்". கவிஞர் வைரமுத்துவின் மீதான விமர்சனங்களை வைப்பவர்களின் கருத்தியல் அடிப்படை இது தான். விதி விலக்குகள் இருக்கலாம். ஆனால் பொதுவான உண்மை இது என்பதுதான் தமிழ்ப் படத்துறையின் வரலாறு.

இந்த இடத்தில் நமக்குச் சில கேள்விகள் எழுகின்றன. திரைப்படப் பாடல்கள் எல்லாம் கவிதைகள் ஆகுமா? அவை கவிதையாக இருக்க வேண்டுமா? திரைப்படப் பாடல்களைக் கவிஞர்கள்தாம் எழுத வேண்டுமா? இதுவரை எழுதியவர்கள் எல்லாம் கவிஞர்கள்தாமா? இந்த கேள்விகளை எல்லாம் ஒரே கேள்வியாகச் சிந்தித்துப் பார்க்கலாம். பாடலாசிரியரும் (Lyricist) கவிஞரும் (Poet) ஒருவர் தானா? இருவரா? தமிழ் யாப்பு இசை ஒழுங்குடையது. ஆனால் யாப்பு என்னும் ஓசை நெறிக்குட்பட்டவையெல்லாம் இசைப்பாடலாகுமா? இந்தக் கேள்விக்கான விடைகள் தமிழிலக்கிய வரலாற்றில் மேற்பரப்பிலேயே நமக்குக் காணக் கிடைக்கின்றன.

ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களை நாதமுனிகள் தொகுத்தபோது அவை அனைத்தும் யாப்பு ஒழுங்கு வகைக்கு உட்பட்டவையாக இருந்தாலும் அவற்றை "இயற்பா" "இசைப்பா" என இரண்டாக அவர் வகுத்தார். நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழி மட்டுமே

இசைப்பாடல் வகையாகும். அவரது கட்டளைக் கலித்துறையில் அமைந்த திருவிருத்தமும், நேரிசை ஆசிரியப்பாவில் அமைந்த திரு ஆசிரியமும் நேரிசை வெண்பா யாப்பில் அமைந்த பெரிய திருவந்தாதியும் 'இயற்பா' வகையினைச் சார்ந்தன என்றே அவர் பகுத்திருக்கின்றார். திருமங்கையாழ்வாரின் மடல்களும் முதலாழ்வாரின் அந்தாதிகளும் 'இயற்பா'தாம். அதாவது, கவிதை வேறு, பாடல் (Lyric) வேறு என்ற கலை உணர்ச்சி அவர்களுக்குத் இருந்திருக்கிறது. இந்த நோக்கில் பார்ப்பதானால் சங்க இலக்கியங்கள் பெரும்பாலும் இசைப் பாடல்களின் தொகுப்பே. எனவேதான் அதில் காணக் கிடைத்த செய்திகளைவிடக் காணக் கிடைக்காத செய்திகள் அதிகம். இசைப்பாடல்களின் தனித்தன்மையை இளங்கோவடிகளும் நன்கு உணர்ந்திருக்கிறார். அவரது பெருங்காப்பியத்தில் இசைப்பாடல்கள் சில 'உள் வைத்துக் கட்டப்பட்டுள்ளன'. அவற்றைக் கமலி என்னும் பேராசிரியர் அண்மையில் ஆராய்ந்து எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். குன்றக் குரவையில், 'அஞ்சனப் பூழி அரிதாரம்' எனத் தொடங்கி நான்கு அடிகளும் இசைப்பாடல்களில் தொகையறவு. 'ஆடுதுமே தோழி ஆடுதுமே தோழி' என்ற அடுத்த அடி எடுப்பு (பல்லவி) அடுத்த இரண்டு அடிகளும் தொடுப்பு (அனு பல்லவி) அடுத்து வரும் நான்கடிப் பாடல்கள் மூன்றும் முடிப்பு (சரணம்) இந்த முடிப்புப் பகுதிக்ள் மடக்கணியோடு இணைந்தவை. இந்த இசைப் பாடல்களைத் தவிர நேரிசை ஆசிரியப்பாவில் அமைந்த சிலப்பதிகாரத்தின் எஞ்சிய பகுதிகள் எல்லாம் இயற்பா ஆகும். இசைப் பாடலாசிரியன் தகுதியை அடிகளாரே அரங்கேற்று காதையில் ஒன்பது அடிகளில் *(36-44)* வரையறுத்துக் காட்டியுள்ளார். அப்படியானால் இளங்கோவடிகள் என்ற கவிஞர் எங்கிருக்கிறார் ? பெரும்பாலும் இயற்பாக்களிலும் ஓரளவு இசைப் பாடல்களிலும் அவர் தன்னை முன்னிறுத்திக் காட்டுகின்றார். பாடலாசிரியரும், கவிஞரும் ஒருவரல்லர்; ஒருவராகவும் இருக்கலாம் என்பதுதான் தமிழிலக்கியப் பெரும் பரப்பு நமக்குத் தரும் செய்தியாகும். வேறுசொற்களில் சொல்வதானால், தன் முன் இயங்குகிற உலகம் பற்றிய ஆழமும், நுட்பமுமான உணர்வுகளைப் படைப்புக் கலைஞன் 'கவிதை'யாகத்தான் முழுமையாக வெளிப்படுத்த முடியும். 'இசைப் பாடல்' ஆசிரியனுக்கு அது இயலாது. விதிவிலக்காகவே தமிழிலக்கிய எடுத்துக்காட்டுகள் உள்ளன. இளங்கோவடிகளையும் குமரகுருபரரையும் நீக்கிப் பார்த்தால் கவித்துவம் மிகுந்த இசைப் பாடல்கள் (lyrics) பாரதியிடமிருந்தே (கண்ணன் பாட்டு) பிறந்தன. சீர்காழி

அருணாசலக் கவிராயர், முத்துத்தாண்டவர், புதுக்கோட்டை கோபாலகிருஷ்ண பாரதியார், மாயூரம் வேதநாயகம் பிள்ளை உள்ளிட்ட கலைஞர்கள் இசைப்பாடலாசிரியர் (lyricists) என்னும் வகைப்பாட்டில்தான் அடங்குவர். கவிஞர் என்ற கணக்கிலில்லை.

தமிழ் எழுத்திலக்கிய மரபினைவிட வாய்மொழி இலக்கிய மரபு பெருமளவு இசை ஒழுங்கு சார்ந்ததாகும். எனவே இசைப்பாடல் மரபு (lyric) என்பது வாய்மொழி இலக்கிய மரபிற்குக் கடன்பட்டதாகும். எடுத்துக்காட்டாக இசைப் பாடல்களில் முடிப்பு (சரணம்) எனப்படும் பகுதி ஒரே உணர்வை மூன்றாக, நான்காக அடுக்கிச் சொல்வதாகும். தமிழ் யாப்பிலக்கணம் இதனை "ஒரு பொருள் மேல் மூன்றடுக்கிய ஒத்தாழிசைக் கலிப்பா" எனக் குறிக்கின்றது. அச்சுக்கு வந்த, வராத தாலாட்டு, ஒப்பாரிப் பாடல்களைத் தொகுத்துப் பாருங்கள். அப்பாடல்களின் அடிக்கூறு மூன்றடுக்கு உடையதாக அமைந்திருக்கும்.

'மழை பெய்த வாசலிலே மண்ணளையப் பிள்ளையில்ல
தண்ணீர்க்குப் போகையிலே தடம்மறிக்கப் பிள்ளையில்ல
கறித் தேங்காய் அரைக்கையிலே கை நீட்டப் பிள்ளையில்ல,

என்பது ஒரு ஒப்பாரிப் பாடல்.

தாலாட்டில் அரிதாக மூன்றடுக்குகளும் பெரும்பாலும் ஈரடுக்குகளும் வரும்.

அத்தையடிச்சாளோ அரளிப் பூ செண்டாலே
மாமன் அடிச்சானோ மல்லிகைப்பூ செண்டாலே

❖ ❖ ❖

வில்வப் பொடி மணக்கும்
விரிச்ச தலைப் பூ மணக்கும்
கதம்பப் பொடி மணக்கும்
கட்டழகன் கூந்தலிலே

என்பதாக இந்த அடுக்குகள் அமையும்.

"தமிழ்க் கவிதை மரபில் நாட்டுப்புற மரபும் இசைப்பாடல் மரபும் தனித் தடங்களாகும்" என்ற காவ்யா சண்முக சுந்தரத்தின் கருத்தில் நமக்கு உடன்பாடில்லை. எல்லாக் கலைகளுக்கும்,, கவிதைகளுக்கும் நாட்டார் மரபில் தான் வேர்கள் உண்டு. குறிப்பாகக் கவிதைக் கலையிலும், இசைக் கலையிலும் இந்த வேர்களை நம்மால் எளிதாக அடையாளம் காண இயலும்.

❖ ❖ ❖

இப்போது மீண்டும் பழைய தளத்திற்கு வருவோம். பாடலாசிரியர் (Lyricist) கவிஞர் (Poet) என்ற இரு பரிமாணங்களையுடையவர் கவிஞர் வைரமுத்து என்பது இப்போது நன்றாக விளங்கும். பாடலாசிரியர் வைரமுத்துவின் மீது பாய்ந்த கணைகள் கவிஞர் வைரமுத்துவைக் காயப்படுத்தி இருக்கின்றனவா? 'வைரமுத்து கவிதைகள்' தொகுப்பிலிருந்து அப்படி ஏதும் நடக்கவில்லை என்றே தோன்றுகின்றது. இசைப்பாடல்களில் பேசமுடியாத முகங்களும், நிகழ்வுகளும், கவிஞர் வைரமுத்துவால் தன்னுணர்ச்சியோடு உள்வாங்கப் பட்டுள்ளன என்பதற்கு 'வைரமுத்து கவிதைத் தொகுப்பு' சான்றாகும். எடுத்துக்காட்டாக அவரது "கூடு" என்ற கவிதையைக் காட்டலாம்.

புறம்போக்கு நிலத்தில் கட்டப்பட்ட தன் வீடு அதிகாரிகளால் இடிக்கப்படும் நிகழ்ச்சியினைக் கண்டு துரைச்சாமியின் தாயாகிய ஒரு நடுத்தர வயதுப் பெண் புலம்புவதாக 'மறுவில்லாத' பேச்சு மொழியில் இந்தக்கவிதை அமைந்திருக்கிறது. நாட்டார் கவிதை மரபினை முழுவதும் அது உள்வாங்கிக் கொண்டிருக்கிறது.

வீட்ட இடிக்கிறாக
வெறப்பாக நிக்கிறாக
ஓட்டப் பிரிக்கிறாக
ஓடிப்போயிக் கூட்டியாடா . . .

❖ ❖ ❖

சாமிகளா சாமிகளா
சர்க்காரு சாமிகளா
முள்ளெடுக்கப் போயிருக்கும்
மூத்தவனக் காங்கலையே
ஏழாவது படிக்கப் போன
எளையவளும் காங்கலையே . .

என்ற 'அடுக்கு' முறை நாட்டார் கவிதைகளின் அடிக்கூறுகளில் ஒன்றாகும். நாட்டார் கவிதை மரபிலிருந்து பேரிலக்கியங்கள் கடன்பெற்றுக் கொண்ட மற்றொரு கூறு 'கனவும், கனவு பலித்ததும்' ஆகும்.

வெள்ளாட்டுக் காம்பில்
வெசம் வடியக் கனாக்கண்டேன்
ஒடையெல்லாம் ரத்தம்

ஓடிவரக் கனாக் கண்டேன்
காத்து கறுப்பாச்சே
கண்டகனாப் பலிச்சிருச்சே

இந்த வெளித்தோற்றத்திற்கு அப்பால் கவிதையின் உள்ளாகப் பொதிந்து கிடக்கின்ற கவிதையின் உணர்வுகளே வாசகனை உயிர்ப்பிக்கின்றன.

கள்ளுக்கடையில் இருக்கும் அப்பன், முள்விறகு பொறக்கப் போன மூத்த மகன், வெளிறிய தாவணியுடன் ஏழாவது படிக்கப் போன மகள், தாயாரோடு வீட்டிலிருக்கும் அடுத்த பையன் இவர்களெல்லாம் கவிதைக்குள் பேசப்பட்டவர்கள் தாம். இதற்கு அப்பாலாக எழுதப்படாத வரிகளும் இந்தக் கவிதைக்குள் உள்ளன. ஒரு சிற்றுந்து (Jeep), குழாய்க்கால் சட்டையும், வெள்ளை அரைக்கை சட்டையுமாக (அது என்ன முத்திரையோ?) கல்லாய் இறுகிய முகத்தோடு நிற்கும் அதிகாரிகள், கையில் கடப்பாரையும் மண்வெட்டியும் தலையில் தலைப் பாகையுமாக 'அதிகார வால்'களாகப் பத்துப் பதினைந்து பேர். ஒரு டவாலி சேவகன், தேவைப்பட்டால் வேண்டுமெனத்தூரத்தில் பத்து காக்கிச் சட்டைகள் என்ற அதிகாரச் சுழலுக்குள் துடித்து நின்றபடி துரைச்சாமியின் தாய் புலம்புகின்றாள். இந்தப் புலம்பல் ஒரு அரை மணிநேரம் நீடிக்கின்றது. அப்பனோடு துரைச்சாமி இன்னும் வந்து சேரவில்லை. புலம்பலையே போராட்டமாக நிகழ்த்துகின்ற நடுத்தர வயதுத்தாய் தான் தோற்றுக் கொண்டிருப்பதை உணருகின்றாள். 'அறுகம்புல் புத்தி சொன்னா அருவா கேட்காது' என்ற ஞானம் அவளுக்கு உறைக்கின்றது. மாலையிலே பள்ளிவிட்டு வந்து வேதனையும், திகைப்புமாக நிற்கப் போகின்ற செல்ல மகள் முகம் அவள் நினைவிற்கு வருகிறது. அவளைப் போலவே பூக்க இருக்கின்ற செடி, வீட்டின் பின்புறம் அவள் நீருற்றி வளர்த்த செடி. அதிகார மையங்கள் அந்த மல்லிகைச் செடியின் இருப்பையும், உயிர்ப்பையும் நிராகரிக்க எந்த நியாயமும் அவ்விடத்தில் இல்லை. இருந்தாலும் அந்தக் கொடுமையும் நடந்து விடுமோ என்கிற பதைபதைப்பு. தன் இருப்பு நிராகரிக்கப்பட்டபோது மல்லிகைச் செடிக்கு நேரப்போகின்ற மரணத்தை அவள் தடுத்து நிறுத்தப் போராடுகின்றாள்.

பொத்தி வளத்த கொடி
பூப்பூக்கு முன்னால
கத்தி எறியாதிக
கடப்பாரை வீசாதிக

ஆசையில வச்ச கொடி
கசங்காம இருக்கட்டும்
அவவச்ச மல்லிகைதான்
எவளுக்கோ பூக்கட்டும்

என்கின்ற உயிர்ப்பான வேண்டுகோளுடன் முடிகின்றது கவிதை. மல்லிகைச் செடி என்னாயிற்றோ, தெரியாது.

தன்னையொத்த உயிர்க் கூட்டத்தையும், பயிர்க்கூட்டத்தையும் அவற்றின் இருப்பையும், வாழ்வையும் ஏற்றுக்கொள்வதே கலாச்சாரத்தின் ஆணிவேராகும். கற்றுத் தரப்படாத தன்னியல்பான இந்த 'ஏற்பே' மனிதனை மனிதனாக்குகின்றது. 'வாடிய பயிரைக்கண்ட போதெல்லாம்' வாடச் செய்து அவனைக் கவிஞனாகவும் ஆக்குகின்றது. அதிகார மையங்களின் நிழலே. அக்கினித் திராவகமாக துரைச்சாமியின் தாய் முகத்தில் வீசி எறியப்பட்டதாகக் கவிமனம் துடிக்கின்றது. காலம் (Time) வெளி (Space) என்ற இரண்டு பரிமாணங்களின் பின்னணியில் மனிதவாழ்வின் அசைவுகளைப் புரிந்து கொண்ட கவிஞர்களுக்கே இது சாத்தியமாகும். கவிஞர் வைரமுத்துவிற்கு இது சாத்தியமாகியிருக்கிறது. பாடலாசிரியர் என்ற எல்லையைக் கடந்த வைரமுத்து கவிஞர்தான், 'கூடு' கவிதை போன்ற 'பேர் சொல்லும் பிள்ளைகள்' அவருக்கு நிறையவே இருக்கின்றன.

நீராட்டும் ஆறாட்டும்

வெப்ப மண்டல உயிரினங்கள் நீராடுவதில் பெரு விருப்பம் உடையன. தமிழ்நாடு வெப்ப மண்டலத்தின் பகுதியாகும். எனவே தமிழர்களும் நீராடுவதில் வேட்கையுடையவர்கள். சுனையிலும் அருவியிலும் ஆற்றிலும் கடலிலும் நீராடலைத் தமிழ் இலக்கியங்கள் பலபடப் பேசுகின்றன.

நீராடல் வேறு, நீர் விளையாட்டு வேறு. ஆட்டனத்தி காவிரியில் நீர் விளையாடும்போது நீரோடு அடித்துச் செல்லப்பட அவன் மனைவி ஆதிமந்தி அவனைத் தேடிக் கண்டடைந்த கதையினைச் சிலப்பதிகாரம் பேசுகின்றது. அருவி நீர் அடித்துச் செல்லும் பெண்ணை இளைஞன் ஒருவன் காப்பாற்ற அவர்கள் இருவரும் காதலர்கள் ஆகின்றனர். இதனைப் 'புனல் தரு புணர்ச்சி' என்று அகப்பொருள் இலக்கியம் ஓர் உத்தியாகவே பேசுகின்றது.

'குளித்தல்' என்ற சொல்லையே நீராடுவதைக் குறிக்க இன்று தமிழர்கள் பயன்படுத்தி வருகின்றனர். இது பொருட்பிழையான சொல்லாகும். குளித்தல் என்ற சொல்லுக்கு உடம்பினைத் தூய்மை செய்தல் அல்லது அழுக்கு நீக்குதல் என்பதல்ல பொருள். சூரிய வெப்பத்தாலும் உடல் உழைப்பாலும் வெப்பமடைந்த உடலைக் 'குளிர வைத்தல்' என்பதே அதன் பொருளாகும். 'குளிர்த்தல்' என்ற சொல்லையே நாம் குளித்தல் எனத் தவறாகப் பயன்படுத்துகிறோம். 'குள்ளக் குளிரக் குடைந்து நீராடி' என்கிறார் ஆண்டாள். அச்சிடப்பட்ட தமிழ் இலக்கியம் முழுவதிலும் இச்சொல்லை நாம் தவறாகவே பயன்படுத்தி வந்துள்ளோம். தமிழகத்தில் பெரும்பாலான உழைப்புச் சாதியார் மாலை அல்லது முன்னிரவு நேரத்திலேயே குளி(ர்)க்கும் வழக்கமுடையவர் ஆவர். மாடு மேய்த்து மாலையில் திரும்பும் கண்ணனை அவன் தாய் அசோதை "நீராட்டமைத்து வைத்தேன். ஆடி அமுது செய்" என்றழைப்பதாகப் பெரியாழ்வார் பாடுகின்றார்.

ஆரிய நாகரிகத்தில் நெருப்புப் போன்று திராவிட நாகரிகத்தில் நீரும் நீராடலும் சடங்கியல் தகுதி உடையன. மணமகளை அலரிப்பூவும் நெல்லும் இட்ட நீரால் மகப்பேறுடைய பெண்கள் நால்வர் நீராட்டும் வழக்கத்தினை அகநானூறு (86) குறிப்பிடுகின்றது. பெண்ணின் பூப்பு நீராட்டு, அரசர்களின் வெற்றி நீராட்டு (விஜயாபிஷேகம்) இறந்தார்க்கு ஊரறிய 'நீர்மாலை' எடுத்து வந்து நீராட்டுதல் என்பனவெல்லாம் தமிழர்களின் வாழ்வியல் அசைவுகளாகும். தென் மாவட்டங்களில் புதுமணமக்கள் மலையாடுதல் அல்லது கடலாடுதல் என்பது ஒரு சடங்காகப் பின்பற்றப்படுகிறது.

குளி(ர்)க்கும்போது தமிழர்கள் பயன்படுத்திய சவர்க்காரம் (சோப்) ஏதேனும் உண்டோ என்ற கேள்வி எழுகின்றது. 'நுணுக்கிய மஞ்சளால்' குழந்தைகளைத் தேய்த்துக் குளிர்ப்பாட்டி குழந்தையின் நாக்கினையும் வழிக்கும் செய்தியினையும் பெரியாழ்வாரே குறிப்பிடுகின்றார். ஆடுமகள் மாதவி குளி(ர்)த்த முறையினை இளங்கோவடிகள்,

> "பத்துத் துவரினும் ஐந்து விரையினும்
> முப்பத் திருவகை ஓமா லிகையினும்
> ஊறிய நன்னீர் உரைத்த நெய்வாசம்
> நாறிருங் கூந்தல் நலம்பெற ஆட்டி"

என நுட்பமாகக் குறிப்பிட்டுச் செல்கிறார். இந்த மூவகை நீராடலை உரையாசிரியரே விளக்குகின்றார்.

பூவந்தி, திரிபலை, கருங்காலி, நாவல் முதலிய பத்துத் துவர்ப்புப் பொருளை ஊறவைத்த நீர் ஆடுமகளின் தோல் வனப்புக்காக. கோட்டம், அகில், சந்தனம் முதலிய மணப் பொருட்கள் உடல் நறுமணத்திற்காக. இலவங்கம், கச்சோலம், இலாமிச்சம், தான்றி, புன்னைத்தாது போன்ற முப்பத்திரண்டு வகை மூலிகைகள் ஊறிய நீர் நோயற்ற உடல் நலத்துக்காக. தமிழர்களின் மருத்துவ அறிவினைக் காட்டும் இலக்கியப் பகுதி இது. ஆனாலும் பெரும்பாலும் பெண்கள் மஞ்சள் மட்டும் தேய்த்துக் குளி(ர்)ப்பதனையே வழக்கமாகக் கொண்டிருந்தனர். நாட்டார் பாடல் ஒன்று, மதுரை மீனாட்சி,

> "நாழி நறுக்கு மஞ்சள் நன்னாழிப் பச்சை மஞ்சள்
> அரைச்சு வழிச்சாளாம் – மீனாள் – அஞ்சுவகைக் கிண்ணத்திலே
> தேச்சுக் குளிச்சாளாம் – மீனாள் – தெப்பமெல்லாம் பூமணக்க"

என்று அழகுணர்ச்சியுடன் தகவல் தருகின்றது.

கிருமிக் கொல்லியாக அறியப்பட்ட மஞ்சளும் வேப்பிலையும் தமிழர்களால் பெரிதும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. பூப்பு நீராட்டு விழாவினை 'மஞ்சள் நீராட்டு' என்று குறிப்பிடுவது வழக்கமாக உள்ளது. அம்மை நோய் கண்டு மீண்டவர்களை முதற்குளியலில் மஞ்சளையும் வேப்பிலையையும் அரைத்த கலவையினையே தேய்த்துக் குளி(ர்)ப்பாட்டுகின்றனர். பத்திருபது நாட்கள் குளி(ர்)க்காத அந்த உடலில் எழுகின்ற நாற்றம் இந்தக் கலவையால் நீக்கப்படுகின்றது. அத்துடன் மென்மையான அழுக்கு நீக்கியான பாசிப் பயற்றுப் பொடியினையும் பயன்படுத்துகின்றனர்.

நீண்ட தலைமுடி உலர வேண்டும் என்பதற்காகத் தமிழ்நாட்டுப் பெண்கள் நாள்தோறும் தலை நீராடுவதில்லை. சில நாட்களில் கழுத்தளவில் ஆன 'அரைக் குளியலை' மேற்கொள்கின்றனர். தலை நீராடுவதனை யாழ்ப்பாணத்தார் 'தோய்ந்து வந்தேன்' என்ற பழந்தமிழ்ச் சொல்லால் வெளிப்படுத்துகின்றனர்.

குழந்தைகளுக்குத் தேய்க்கும் எண்ணெயினை அழகான சிறிய வெண்கலக் கிண்ணங்களில் ஊற்றி வைப்பர். இதற்கு 'வால் கிண்ணம்' என்று பெயர். எண்ணெய் தேய்த்துக் குளி(ர்)க்கும்போது புளியம்பழம், பீர்க்கங்காய் ஆகியவற்றின் கோதுகளை (நார்க்கூடுகளை)க் கொண்டு உடல் தேய்க்கும் வழக்கம் அண்மைக் காலம் வரை வழக்கிலிருந்தது. ஆண்கள் பெரும்பாலும் சிகைக்காய்த் துகளையே தேய்த்து வந்துள்ளனர். கொட்டைப் பூந்திக்காயினை ஊறவைத்து நுரை வரும் பக்குவத்தில் தேய்ப்பதும் உண்டு.

விளையாட்டுப் பிள்ளைகளுக்கு வியர்வையும் உடல் வெப்பமும் ஒரு பொருட்டாவதில்லை. எனவே குழந்தைகள் குளி(ர்)ப்பதை விரும்புவதில்லை. இளந்தாய்மார்கள் அவர்களோடு 'மன்றாட' வேண்டும். இந்தத் தாய்மனநிலையினைப் பிள்ளைத் தமிழ் இலக்கியத்தில் 'நீராடற் பருவம்' என்று ஓர் உறுப்பாக்கி வைத்துள்ளனர், தமிழ் இலக்கியவாதிகள்.

"நீ பிறந்த திருவோணம்
இன்றுநீ நீராட வேண்டும் எம்பிரான்! ஓடாதே வாராய்"

என்று இளந்தாயாகி 'மன்றாடும்' பெரியாழ்வாரின் பாசுரம் ஆணையும் பெண்ணாக்கும் உணர்வு வல்லமை கொண்டதாகும்.

கலவியாடலைச் 'சுனையாடல்' என்ற குறிப்புச் சொல்லால் சுட்டுவது தமிழ் உரையாசிரியர் வழக்கு. கருவுற்ற பெண்ணைக்

'குளியாமல் இருக்கிறாள்' எனக் குறிப்பால் உணர்த்துவது நாட்டார் பேச்சு வழக்காகும்.

பழந்தமிழ் மரபில் 'மஞ்சள் நீராட்டு' என்ற சொல் பூப்பு நீராட்டினை மட்டும் குறிப்பதன்று. போர்க்களம் செல்லும் வீரர்கள் மஞ்சள் நீராட்டு செய்து அல்லது மஞ்சள் உடை உடுத்துச் செல்லுவர். அது இறப்பினை எதிர்கொள்ளும் வீரவுணர்வினையும் தியாக உணர்வினையும் குறிக்கும். இவ்வழக்கத்தின் தொல்லெச்சமாகவே அரக்கனை அழிக்கச் செல்லும் தாய்த் தெய்வத்தின் 'சாமியாடி' (பிரதிநிதி) மஞ்சள் நீராடி மஞ்சள் உடை உடுத்திச் செல்கிறார்.

சைவ, வைணவப் பெருஞ்சமய நெறிகள் கிளர்ந்தெழுந்தபோது அவை நாட்டார் மரபின் வலிமையான அடிக்கூறுகளைத் தன்வயமாக்கிக் கொண்டன. அவற்றில் ஒன்று, நீராடல் ஆகும். வெப்ப மண்டல மனிதர்களைப் போலவே அவர்கள் வழிபடும் சிவன், திருமால் ஆகிய தெய்வங்களும் நாள்தோறும் குளி(ர்)க்கின்றன. இதற்குத் 'திருமஞ்சனம் ஆடல்', என்று பெயர். வட இந்தியக் கோயில்களில் திருமேனிகளை நாள்தோறும் திருமஞ்சனம் ஆட்டுவதாகத் தெரியவில்லை. அவை வெப்ப மண்டலத்திற்கு வெளியே இருப்பதே காரணமாகும். மேலும் அவை பெரும்பாலும் சுதையினால் ஆனவை. தமிழ்நாட்டில் மூலத்திருமேனி சுதையில் அமைந்திருந்தால் திருவிழா(உற்சவ)த் திருமேனிக்குத் திருமஞ்சனம் செய்வது வழக்கம்.

கோயில்கள் பெருவளர்ச்சி பெற்ற காலத்தில் கோயில்களில் திருமஞ்சனநீர் எடுத்துவரத் தனிப்பணியாளர்கள் 'மஞ்சனக்காரர்' என்ற பெயரில் அமர்த்தப்பட்டனர். மதுரைக் கோயிலுக்கருகில் இன்றும் 'மஞ்சனக்காரர் தெரு' அமைந்திருக்கின்றது. தெய்வத் திருமேனிகளை நீராட்டுவதோடு திருமுழுக்கும் செய்வதுண்டு. அதனை வடமொழியில் 'அபிஷேகம்' என்பர். 'பஞ்ச கௌவியம்' எனப்படும் ஆனைந்து கொண்டு சிவத்திருமேனிகளை முழுக்காட்டுவது மரபு. 'ஆவினுக்கு அருங்கலம் அரன் அஞ்சாடுதல்' என்பதோடு, 'பால் நெய்யாடுவர் பாலைத் துறையரோ' என்றும் அப்பர் திருமுழுக்காட்டினைக் குறிப்பிடுகின்றார். கையில் சுனலேந்திச் சுடலையில் ஆடும் சிவனுக்குத் திருமுழுக்கு உவப்பானது என்பது சைவர்களின் மரபு.

'ஆறாட்டு' (தீர்த்தவாரி) என்ற சொல்லைக் கேட்டவுடன் கேரள மாநிலத்தில் திருச்சூரில் யானை ஊர்வலத்துடன் நடைபெறும் ஆறாட்டுத் திருவிழாவே நினைவுக்கு வரும்.

தமிழ்நாட்டிலும் குளம், ஆறு, கடல் முதலிய நீர்த்துறைகளுக்குத் திருமேனிகளை எடுத்துச் சென்று நீராட்டும் வழக்கம் உள்ளது. இந்த ஆறாட்டு பெரும்பாலும் தைப்பூச நாளிலும், மாசி மகத்திலும் நடைபெறுகின்றது. தமிழகத்தின் ஆற்றங்கரைகள் அனைத்திலும் ஒன்றிரண்டு தைப்பூச மண்டபங்கள் அல்லது துறைகள் உள்ளன. அழகர்கோயிலில் ஐப்பசி மாதத்தில் நடைபெறும் தலையருவித் திருவிழாவில் திருமேனியை அருவி நீரில் அமர வைத்து நீராட்டுகின்றனர்.

தமிழக நாட்டார் தெய்வங்களும் ஆறாட்டு செய்வதுண்டு. நவராத்திரி விழாவில் அரக்கனைக் கொன்றழித்துத் திரும்பி குருதிப்பலி பெற்ற பின் தாய்த் தெய்வம் கோயிலுக்குள் செல்லும். மறுநாள் அருகிலுள்ள நீர்த்துறைக்குத் தனியாக இடுப்பில் குடத்துடன் சென்று ஆறாடி, குடத்தில் நீர் எடுத்துத் திரும்பும். பெருந்தெய்வக் கோயில்களின் ஆறாட்டு ஆடம்பரம் நிறைந்த விழாவாகும். தாய்த் தெய்வக் கோயில்களில் அது 'சினம் தீர்ந்த' கதையாகும்.

கங்கையாடுதல், இராமேசுவரக் கடலாடுதல் ஆகியவை பாவங்களைப் போக்கும் என்பது வைதீகர்களின் நம்பிக்கை. திராவிட நாகரிகத்தில் அது உடலையும் நினைப்பையும் மறுமுறையும் உயிர்ப்பித்துக் கொள்ளும் நோக்கமுடையதாகும். "திரு வெண்காட்டு முக்குளத்து நீரில் குளி(ர்)த்தால் தீவினைகள் சேர மாட்டாது" என்பது சம்பந்தரின் கருத்தாகும். ஆனால் அப்பரோ,

"கங்கை யாடிலென் காவிரி யாடிலென்
பொங்குதண் குமரித் துறைபுகுந் தாடிலென்
எங்கும் ஈசன் எனாதவர்க் கில்லையே"

என்று அந்த நம்பிக்கையினை மறுத்துரைக்கிறார். வைதீகத்திற்கும் சைவத்துக்குமான முரண்பாடு இது.

ஒரு காலத்தில் தமிழகம் முழுவதும் பரவியிருந்த சமண மதம் கரைந்து போனதற்குப் பண்பாட்டளவிலான காரணங்கள் பல உண்டு. அவற்றுள் ஒன்று, கடுந்துறவு நெறியினை மேற்கொண்ட சமணத் (திகம்பரத்) துறவிகள் நீராடுவதில்லை என்பதும் ஆகும்.

களஆய்வும் இலக்கிய வாசிப்பும்

புத்தக வாசிப்பு என்பதனை அறைக்குள் நிகழும் ஒரு பொழுதுபோக்குச் செயலாக்வே நம்மில் பலரும் கருதுகின்றனர். ஆனால் ஒரு நல்ல வாசகனுக்கு, புத்தகம் என்பது உயிருள்ள ஒரு பொருள். நல்ல வாசிப்பில் புத்தகத்திற்கு ஊடாக எழுதியவனின் முகம் நிழலாடுவது இயல்பு. படைப்பிலக்கியங்களில் அத்துடன் வேறு பல முகங்களும் தெரிகின்றன. இந்த உறவினைத் தராத புத்தகமும் நல்ல புத்தகமில்லை. அல்லது வாசிப்பும் நல்ல வாசிப்பு இல்லை.

தி. ஜானகிராமனின் நாவல்களைப் படித்தால் தஞ்சை மண்ணில் பயணம் பண்ண வேண்டும் என்ற பேராசை வாசகனுக்கு ஏற்படும். ஜிம்கார்பெட்டின் வேட்டைக் கதைகளைப் படிக்கும்போது தனிமை உணர்வும் பொறுமை உணர்வும் நம்முள் தலைதூக்குகின்றன. ஏன், காதுகள்கூடக் கூர்மை அடைகின்றன. எழுத்துக்கும் வாசிப்புக்குமான உறவு நிலை இது.

இந்த அளவுகோல் சமகால இலக்கியங்களுக்கு மட்டுமல்ல பழங்கால இலக்கியங்களுக்கும் பொருந்தும். வீட்டுக்கு முன் பந்தலிட்டு நடக்கும் கிராமத்துத் திருமணங்களில் பந்தலின் கீழ் இன்றும் புதுமணல் விரிக்கப்படுகின்றது. இதைக் காணும் போதுதான் "தருமணல் ஞெமிரிய திருநகர் முற்றம்" எனும் இலக்கிய அடியின் பொருளை நம்மால் முழுமையாக உணர முடிகிறது. உண்மையான புத்தக வாசிப்பு என்பது மண் வாசிப்பும் மனித வாசிப்பும் கலந்த ஒன்று என்பதனை உணர்ந்து கொள்ள வேண்டும். எழுத்திலக்கியங்களும் மனிதவேர்களும் உயிர்ப்பவை தான். களஆய்வு என்பதும் மண் வாசிப்பும் மனித வாசிப்பும் கலந்த ஒன்றுதான்.

சிலப்பதிகாரத்தைக் கூர்ந்து படித்தால் இளங்கோவடிகள் பயணம் செய்வதில் நாட்டமுடையவர் என்பது தெரியும். அவருடைய தாவர வருணனைகளைக் கூர்ந்து பார்த்தால் அவர் பூம்புகாரில் இருந்து மதுரை வரை ஒருமுறையேனும் நடந்து சென்றிருக்க வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது. "இடுமுள் வேலி எயினர் கூட்டுண்ணும் நடுவூர் மன்றம்" என்பது சிலப்பதிகாரத்தில் வரும் ஒரு தொடராகும். சுமார் 50 ஆண்டுகளுக்கு முன்வரை தமிழகத்தின் மேற்குத் தொடர் அடிவாரத்தில் மின்சாரத்தையும், பேருந்தையும்காணாத கிராமங்கள் இருந்தன. 40, 50 குடிசைகள் அமைந்த இந்த கிராமங்கள் முள்ளால் வேலியிடப்பட்டிருந்தன. சினமிகுந்த நாட்டு நாய்களே இந்தக் கிராமங்களின் காவலர்கள். இங்கு வாழ்ந்த மக்கள் எழுத்தறிவு பெறாத வறியவர்களாக இருந்தனர். இந்தக் கிராமங்களுக்கு அருகில் செல்லும்போதே முள்வேலிக்கு உள்ளிலிருந்து நாய்களின் குரைப்பு நம்மை அச்சுறுத்தும். வேலியிட்ட இந்தக் கிராமங்களில் ஊர்நடுமன்றமும் உண்டு. இளங்கோவடிகளின் காலத்தில் இவை பெருவாரியாக இருந்திருக்க வேண்டும். இளங்கோவடிகள் காட்டும் எயினர்கள் (வேடர்கள்) முள்வேலியிட்ட ஊர் இன்றைய புதுக்கோட்டை மாவட்டப் பகுதிகளாகும். இந்த ஊர்நடுமன்றத்தில் விழாவில் 'சாலினிப் பெண்' தெய்வமேறி ஆடினாள் என்கிறார் இளங்கோவடிகள். இதற்கு அடியார்க்குநல்லாரும் அரும்பத உரைகாரரும் உரையெழுதிக் காட்ட முடியாத இளங்கோவடிகளின் உணர்வுகளை களஆய்வின் நேர்காட்சிகள் மட்டுமே நமக்கு ஊட்ட முடியும்.

காட்சிகள் மட்டுமல்ல, இலக்கிய வாசிப்பும் காட்சி பிறந்த களங்களும் பொருள் உடையனவாகும். இலக்கியக் காட்சிகளையும் களங்களையும் ஒன்றிணைத்து ஆய்வு செய்த அறிஞர்களின் முதல்வர் மு. இராகவையங்கார், இரண்டாமவர் மயிலை சீனி. வேங்கடசாமி ஆவர். கதைப் பின்னலோடுகூடிய ஒரு புறநானூற்றுப் பாடலை நக்கண்ணையார் என்னும் ஒரு பெண்பாற் புலவர் பாடியுள்ளார். அவர் 'பெருங்கோழியூர் நாய்கன் மகள்' என்பது பாடலின் அடிக்குறிப்பு தரும் செய்தியாகும். சோழ இளவரசன் ஒருவன் மல்லாட்டில் ஆமூர் மல்லனை வென்றுவிடுகிறான். ஆனால் ஆமூர் மல்லன் பக்கத்து ஊர்க்காரன் என்பதாலும் அடையாளம் தெரியாத சோழ இளவரசன் வெளியூரான் என்பதாலும் அவன் ஆடியமுறை தவறென்று ஊர்க்காரர்கள் சிலர் கூச்சலிடுகின்றனர். தன் வீட்டுப் பின்புறத்தில் நின்று ஆட்டத்தைப் பார்த்துக் கொண்டிருந்த, இளம்பெண்ணான இந்தப் புலவர் 'சோழன் ஆடிய

முறை சரிதான்' என்று தன் பாடலில் பதிவு செய்கின்றார். பாடலைப் படிப்பவர்களுக்கு இந்த இடம் எங்கிருந்தது என்று அறிய ஆவல் ஏற்படும். அறிஞர் மு. இராகவையங்காரே இதனைத் தெளிவுபடுத்தினார். புதுக்கோட்டைக்கும் தஞ்சைக்கும் நடுவில் இப்போதுள்ள பெருங்களூர் என்ற ஊரின் கல்வெட்டு அவ்வூரினை பெருங்கோழியூர் என்று குறிப்பிடுகின்றது. இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் பாடல் ஒன்று பிறந்த களத்தினை இன்று அடையாளம் காண்பது இலக்கியத்தின் மீதான நம் ஈர்ப்பினை ஆழப்படுத்துகின்றது.

சங்க இலக்கியம் கற்பிக்கும் ஆசிரியரை மறைமுகமாகக் கேலி செய்ய மாணவர்கள் 'பசலை' என்னும் சொல்லுக்குப் பொருள் விளக்கம் கேட்பது வழக்கம். என்னிடத்திலும் மாணவர்கள் இப்படிக் கேட்டதுண்டு. 'காதல் கொண்ட பெண்ணின் மீது பசலை மஞ்சளாகப் பூக்கும்', என்று ஆசிரியர் விளக்கம் தருவார். மாணவர்கள் தங்களுக்குள் கேலியாகச் சிரித்துக் கொள்வார்கள். சில ஆண்டுகளுக்கு முன் திருமண நிகழ்விற்காக முதல் நாளே ஒரு சிற்றூருக்குச் செல்ல வேண்டியதிருந்தது. மணமகனும், மணமகளும் பக்கத்துத் தெருக்காரர்கள். முந்தைய நாள் இரவு மணமகனுக்கு காய்ச்சல். மணமகள் வீட்டிலிருந்து வந்த பெண் மணமகனுக்குக் காய்ச்சல் என்று தெரிந்ததும் பதற்றத்துடன் 'மணமகளுக்கும் காய்ச்சல்' என்று சொன்னாள். கேட்டுக் கொண்டிருந்தவர்கள் யோசிக்கின்றபோதே ஒரு பாட்டி கேலியாகச் சிரித்துக் கொண்டே சொன்னாள். "ஆமாடி போ, அது பசலக் காச்சல், நாளைக்கு சரியா போயிரும்" எனக்குள் பொறிதட்டியது மற்றவர்களிடம் விசாரித்தபோது அந்தப் பாட்டி விளக்கினார். 'கலியாணத்திற்கு முதல்நாள் பெண்ணுக்கும், மாப்பிள்ளைக்கும் காய்ச்சல் வந்தால் அது பசலைக் காய்ச்சல். அதுக்கு மருந்து கிடையாது. கலியாணம் முடிஞ்ச மறுநாள் அது சரியா போயிரும்' உரையாசிரியர்களும், பேராசிரியர்களும் தரமுடியாத - காலம் காலமாக பைத்தியக்காரத்தனம் என்று கருதப்பட்ட - ஒரு இலக்கியப் புதிருக்கான விடையினை அந்தப் பாட்டியிடமிருந்துதான் நான் கற்றுக் கொண்டேன்.

இதே போல, 'செண்டலங்காரன்' என்ற சொல்லிற்குத் தான் பொருளுணர்ந்து கொண்ட செய்தியினை 'என் சரித்திரம்' நூலில் அறிஞர் உ.வே.சா. குறிப்பிடுகின்றார். இது போன்ற சான்றுகளை நூற்றுக்கணக்கில் தர முடியும். அதுவல்ல. நாம் சொல்ல நினைப்பது.

மீண்டும் சொல்லுவோம், களஆய்வு என்பது மனித வாசிப்பு. மனித வாசிப்பு என்பது அதற்கான சூழல் உருவானால்தான் கிடைக்கும். ஒரு குறிப்பிட்ட சூழலில் மனிதர்கள் புலப்படுத்துகின்ற சொற்கள், ஆசைகள், நம்பிக்கைகள், சடங்குகள் ஆகியவையே சூழலை முழுமையாக்குகின்றன. இலக்கியத்தில் தெரியாத 'மறைநிலங்களை' நாம் களஆய்வின் வழியாகவே தெரிந்து கொள்ள முடியும்.

பின்னிணைப்பு – 1

புறநானூறு . .?

கணிப்பொறி அறிஞர், நாவலாசிரியர், நாட்டார் களஆய்வில் ஈடுபாடு காட்டியவர், குறுங்கட்டுரையாளர் என்பதாகத் தொடங்கிய அவரது எழுத்து 'வேலை' ஆழ்வார் அறிமுகம், திருக்குறள் உரை என்று விரிவடைந்து இப்போது சங்க இலக்கியப் பெருவெளிக்குள் நுழைய முயன்றிருக்கின்றது.

எந்த வெளியும் யாருக்கும் 'காணியாட்சி'யுடையதல்ல. அந்தக் காலமெல்லாம் மலையேறி விட்டது. ஆனாலும் அறிவுலகப் பெருவெளிக்கு எனச் சில நாகரிக வரம்புகள் உண்டு. இயற்கைக்கும் தான். செவ்விலக்கியங்களாகிய சங்க இலக்கியங்கள் ஆழ்ந்தும் அகன்றும் நுணுகியும் நிற்பன. அந்தப் பெருங்கடலுக்குள் இறங்க 'அசட்டுத் துணிச்சல்' பற்றாது. 224 பக்கங்களையுடைய 'புறநானூறு ஓர் எளிய அறிமுகம்' (முதல் தொகுப்பு) என்னும் நூலின் முதல் ஐந்து பக்கங்களும் பேறுபெற்றவை. எஞ்சிய எல்லாப் பக்கங்களும் எழுத்து, சொல், தொடர், பொருள், கருத்து எனக் குறைவில்லாத அளவு பிழைகளைச் சுமந்து கொண்டிருக்கின்றன. "எல்லாப் பிழையும் பொறுத்தருள்வாய் கச்சி ஏகம்பனே" என்று வேண்டிக் கொண்டிருக்க 100 ரூபாய் கொடுத்து நூல் வாங்கும் வாசகனால் இயலாது. சங்க இலக்கியங்களைத் தேடி அலைந்து தொகுத்த உ.வே.சா.வின் முன்னுரைகளை மட்டும் படிப்பவர்கள்கூட இந்தப் பதிப்பினை மன்னிக்க மாட்டார்கள். ஒரு சொல்லைப் பிறழ உணர்ந்தாலும்கூட சான்றோர் செய்யுட்களில் விரவிக் கிடக்கும் நாகரிகம் நிறைந்த சொற்கள், நம்மைக் காலை

புறநானூறு ஓர் எளிய அறிமுகம் என்ற பெயரில் உயிர்மை பதிப்பகம் வெளியிட்ட நூலுக்கான மதிப்புரை 'இந்தியா டுடே', ஜுலை, 2003 இதழில் வெளிவந்தது.

வாரி விட்டுவிடும். 'அம்மா மண்டபத்துக் காவிரி ஓட்டம் போல'. 'மள்' என்னும் சொல் சுஜாதா உரையிலே மிகச் சாதாரணமாக 'மல்'லாகி விடுகின்றது. சுஜாதாவிற்குக் கல்லும் கள்ளும் ஒன்றாகலாம், புள்ளும் புல்லும் ஒன்றாகலாம். மூலபாடத்தில் அறிந்தும் அறியாமலும் செய்யப்படும் பிழைகள் படைப்பாளிக்குச் செய்யப்படும் அப்பட்டமான துரோகம். ஷேக்ஸ்பியரின், மில்டனின் கவிதைகளை இப்படிச் செய்தால் மேலை நாடுகளில் நீதி மன்றத்தைச் சந்திக்க வேண்டியதிருக்கும்.

அச்சுப் பிழைகள் என்று கவசம் தேடும் பிழைகளைப் பெரிய மனத்தோடு ஒதுக்கிவிட்ட பிறகும் பொருளையே புரட்டிப் போடும் மூலபாடப் பிழைகளில் சில இதோ!

பாடல் எண் 27 - வல்லாய் (வல்லார் - படர்க்கை இங்கு முன்னிலையானது)

33 - தனிமகள் (தனிமகன்)

45 - மலைந்தோன் (மிலைந்தோன்) மலைதல் - போரிடல், மிலைதல் - தலையில் சூடல்

55 - புகழ் (புகல் - போர்)

84 - நாய்க்கன் (நாய்கன் - ஊர்த்தலைவன்)

தமிழ்நாட்டு அசை உயிரினங்களையும் பயிரினங்களையும் பற்றிய ஞானம்கூட வேண்டாம். பிரியம் இல்லாதவர்களுக்குச் சங்கப் பாடல்களின் சுவையும் அழகும் புரிய நியாயமில்லை.

'ஆர்' என்பது சோழர்களின் அடையாளப் பூ. இதனை 'ஆத்தி' என்றும் கூறுவர். மூன்று இடங்களில் 'ஆத்தி'யை 'அத்தி' என்று சுஜாதா உரையெழுதியிருக்கிறார். தமிழ் மரபுப்படி அத்தி பூக்காத தாவரம். ஆர் என்னும் பூவை ஏ.கே. ராமானுஜம் labarnum என்று குறிக்க 'சங்க இலக்கியத் தாவரங்கள்' நூல் (கு. சீனிவாசன்) 'பாகினியா பர்பூரியா' என்று விளக்குகிறது. நிகழ்காலப் பெயர் 'மந்தாரம்'. நிலம் பற்றிய புரிதலில் சுஜாதா மற்றுமொரு சாதனையினைச் செய்திருக்கிறார். 'கழி' என்றால் உப்பங்கழி. மண் நீரும் கடல் நீரும் சந்திக்கும் இடம். இக்காலத்தில் 'காயல்' என்பார்கள். இந்த இடத்தில் மலரும் பூ நெய்தல். 'கழியிலே மலர்ந்த நெய்தல்' என்பதனைக் 'கழிவுநீரில் மலர்ந்த நெய்தல்' (பாடல் எண் 48) என்பது வாசகன் பற்றிய அலட்சிய மனோபாவம் மட்டுமல்ல. புறநானூறு என்னும் செவ்விலக்கியம் 'ஒரு நாவல் அளவுதான்' என்று கருதும் பேதைத்தனமும்கூட.

கணிச்சி (பாடல் 42) என்றால் மழு. தொன்மங்களின்படி எமன் கையில் ஆயுதம். பரசுராமனுக்கும் 'மழுவாள் நெடியோன்' என்று பெயர் உண்டு. எமன் கையிலுள்ள மழுவைப் பிடுங்கி எறிந்துவிட்டு இந்தத் 'தென்கலை வைணவர்' பலராமன் கைக்கலப்பையைக் கணிச்சி என்று சொல்லி எமனுடைய தோளில் ஏற்றியிருக்கிறார்.

அச்சம் தரத்தக்க பறவையின் குரல் (பாடல் 41) என்பதற்குப் பதிலாக 'அஞ்சுகிற பறவையின் குரல்' என்கிறார். சாயல் என்றால் அழகின் அசைவு என்று தெரியாமல் 'சாய் இன்று' (பாடல் 127) என்பதற்குச் 'சாய்ந்தது' என்று எழுதிப் போகிறார். தலைகீழ் உரை விளக்கங்களும் போதுமான அளவுக்கு இந்த உரையில் உள்ளன.

படரினும் (பாடல் எண் 35) செல்லாவிட்டாலும் (சென்றாலும்)

'அறம் பழியா' (பாடல் எண் 159) விதியைப் பழி சொல்லி (விதியைப் பழி சொல்லாத)

புரப்போர் (பாடல் எண் 72) செல்வந்தர் (ஆதரிக்கப்படும் வறியவர்)

பாடலுக்கு உரை என்பது பாடலைப் புரிந்து கொண்டவர்களாலே எழுதப்படுவது என்பது வாசகர் நம்பிக்கை. இல்லை என்கிறார் சுஜாதா.

எளிய அறிமுகம் என்பதால் சில இடங்களில் 'அறஞ்செய விரும்பு' நடையில் உரை அமைந்திருக்கிறது. அது போர் என்னும் (89) - அது போர் என்னும், நீரினும் இனிய (102) நீரினும் இனியவன் என்பவை உதாரணங்கள். உண்மையில் 'அது போர் என்னும்' என்பதற்குப் 'போர் வந்து விட்டதென ஆர்ப்பரிப்பான்' என்பதே பொருள். புறப்பாட்டின் காலமும் சூழலும் உரையாசிரியரால் உள்வாங்கப்படவில்லை என்பதால் இவ்வாறான நெருடல்கள் நூலில் பல இடங்களில் எதிர்ப்படுகின்றன.

'மருந்து கொள் மரத்தின் வாள்வடு' (பாடல் எண் 180) என்றால் 'மருந்து போட்ட தழும்புகள்' என்று எழுதுகிறவர் 'மருந்தாகித் தப்பா மரம்' என்ற குறளுக்கு எப்படி உரை எழுதினார்? மருந்தாகவும் பயன்படும் மரம் உடல் முழுக்க வடுக்களைச் சுமந்து நிற்கும். அது அடுத்தாரைக் காக்கும் பண்புக்கு உவமை. இருந்துவிட்டுப் போகட்டும்! 'மருந்து போட்ட தழும்புகள்' என்ற சொற்சேர்க்கைக்கு என்ன பொருள்? தழும்பான பின்பு மருந்து போடும் வழக்கம் எங்கிருக்கிறது?

'உற்றுழி உதவியும்' எனத் தொடங்கும் (183) பாடலின் கடைசி அடிகளுக்குச் சுஜாதா தரும் பொருள், "கீழ்சாதியைச் சேர்ந்த படித்தவன் மேல்சாதியைச் சேர்ந்தவனுக்குச் சமமாக மதிக்கப்படுவான்" இதென்ன ஆரியக்கூத்து!

எளிய அறிமுகம் என்பது இடிதாங்கியா, முகமூடியா?

இந்த உரை நூலின் ஆபத்தான பகுதி சுஜாதா தந்திருக்கிற முன்னுரை. அதிலே வெளிப்படுகிற வன்முறை உணர்வு அலட்சிய மனோபாவமும், கிண்டலும் நிறைந்தது. புறநானூற்றை எளிய அறிமுகம் செய்ய வந்தவருக்கு அவர் உதிர்க்கின்ற ஆங்கிலப் பெயர்கள் அனாவசியமானவை. வாசகனை ஏமாற்றுபவை. க.கைலாசபதியின் Tamil Heroie Poetry கா. சிவத்தம்பியின் Drama in Ancient Tamil Society சங்க இலக்கியத்தில் இயற்கை பற்றிப் பேசிய தனிநாயகம் அடிகளாரின் Landscape and Poetry ஜான் மாரின் The eight anthologies of the Tamils ஆகிய நூல்களைப் படிப்பதற்கு சுஜாதாவிற்கு நேரம் இல்லாமல் போயிற்றா? இந்த முன்னுரையின் தமிழர்களின் காலப்பெருமைக்கு ஒரு கொட்டு, ஹார்ட்டின் மொழிபெயர்ப்புக்குப் பாராட்டு (அவரது மொழிபெயர்ப்பிலும் தவறுகள் உள்ளன) ஏ.கே. ராமானுஜத்துக்குச் சிலாகிப்பு என்று புகுந்து விளையாடுகிறார் சுஜாதா.

புரியாத தமிழ், வருணனைத் தோரணங்கள் பொருத்தம் இல்லாதபடி வருணனைகள் - இவையெல்லாம் புறநானூற்றில் மண்டிக் கிடப்பதாக சுஜாதா 'கண்டுபிடித்திருக்கிறார்'. ஒரு உண்மையான படைப்புக் கலைஞனுக்கு ஒவ்வொரு சொல்லும் கோலத்துப் புள்ளிகளைப் போலத் தவிர்க்க முடியாதது. பத்தாயிரம் பக்கங்கள் வரை தமிழில் எழுதியுள்ள ஒருவருக்குக் கவிதையின் சொல்லும் சொல்லுக்குப் பின்னுள்ள உணர்வும் அழகும் புரியவில்லை என்பது வேடிக்கைக்கும் வேதனைக்கும் உரியதாகும். நூலின் கடைசிப் பக்கம் வரை 'விறலி' என்பதைப் 'பாட்டுக்காரி', 'பாடுபவள்' என்று எழுதும் அபத்தம் அதனால்தான் விளைந்தது போலும். விறல் - (சத்துவம்) முகபாவனை, விறலி - ஆடுமகள், பாடினி - பாடுமகள் (விறலி மலையினையும் விறலி மஞ்சளையும் நுணுகி ஆராய்ந்தால் ஆயிரம்பக்க நாவல் ஒன்று எழுதலாம், தெரியுமோ!)

காலத்தின் மொழி நடையினை உள்வாங்கத் தெரியாதவர்கள் அந்தக் காலத்து இலக்கியங்களைப் படிக்க முயன்று ஒதுக்கிவைத்துவிடலாம். உரை எழுதக் கூடாது. புரியாத தமிழ், பொருத்தமில்லாத வருணனை என்றெழுதுவது சிறுபிள்ளைத்தனம். ஆழ்வார்களின் பாசுரங்களை ஒழுங்காகப் படித்தவர்கள்கூட இப்படிச் சொல்ல மாட்டார்கள். சங்கப் பாடல்களின் முதற்பெருமை அவை இசைப்பாடல்கள் (lyrics) என்பதே. இசைப் பாடலில் அளபெடைகளைப் பிழைபட எழுதுவது என்பது இசையில் சுரம் பிசகிப் போவது போலாகும். இந்த விபத்து இந்த நூலில் பல முறை நிகழ்ந்துள்ளது. கவிதையாகவும் அவை மலரும். கலைஞர்களுக்கும் அவர்களை ஆதரித்த வள்ளல்களுக்கும் இடையிலே நிலவிய உறவினையே புறநானூறு முதன்மைப்படுத்துகிறது. அந்த நோக்கமே அந்தத் தொகுப்பின் அடிப்படை என்பதைப் புரிந்து கொண்டே புறநானூற்றுப் பாடல்களை அணுக வேண்டும். 'பொருத்தமில்லாத வருணனை' என்கிற சுஜாதாவின் அளவுகோலை (கத்தரிக்கோலை)ப் பயன்படுத்தினால் பாரதி பாரதிதாசன் வகையில் ஆன தமிழ்க் கவிதையின் பெரும் பகுதியைக் கிழித்துப் போட்டுவிடலாம். அதற்கும் சுஜாதா மகிழ்ச்சியோடு சம்மதமளிப்பார்.

பின்னிணைப்பு – 2

வில்லிப்புத்தூர் கண்ணா, விளையாட வாடா

புறநானூறு ஓர் எளிய அறிமுகம் (முழுத் தொகுப்பு) பதிப்பின் முன்னுரையில் எழுத்தாளர் சுஜாதா சில கேள்விகளை எழுப்பியிருக்கிறார். அவரது புறநானூறு முதல் தொகுப்பிற்குப் பேராசிரியர் தொ. பரமசிவன் 'இந்தியா டுடே' இதழில் முன்வைத்த கடுமையான விமர்சனத்திற்கான எதிர்வினை இது எனத் தெரிகிறது. இருந்தாலும் சுஜாதா முன்வைக்கின்ற சில கேள்விகள் விடை தேடுவதற்குரியனவாகவே எமக்கும்பட்டன. இந்தக் கேள்விகளுக்கான விடையைத் தொ. பவிடமே கேட்பது நல்லது எனக் கருதினோம். இந்த முழுத் தொகுதி யினைக் கண்டு அவரும் கொதித்துப்போயிருந்தார். இருந்தாலும் நம்முடைய கேள்விகளுக்கு அமைதியாகவே பதில் சொன்னார்.

– ச. நவநீதகிருஷ்ணன்

திணை, துறை, பாடினவர், பாடப்பட்டவர் குறித்துச் சந்தேகப்படுகிறாரே, சுஜாதா?

நான் சுஜாதாவிற்குப் பதில் சொல்ல விரும்பவில்லை. தன் கண்ணிலுள்ள உத்திரம் பற்றித் தெரியாமலே அடுத்தவர் கண்ணிலுள்ள தூசியைப் பற்றிப் பேசுகின்றவர் அவர். உங்களைப் போன்றவர்களுக்காகப் பதில் சொல்லுகின்றேன்.

தமிழறிஞர் என்ற வகையில் புறநானூற்றை எப்படிப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும் என்று கருதுவீர்கள்?

நான் தமிழறிஞன் அல்லன். 'கற்பனவும் இனியமையும்' என்ற

காலச்சுவடு, மே 2004.

மாணிக்கவாசகர் கருத்திலே எனக்கு உடன்பாடு உண்டு. நான் ஒரு தமிழ் மாணவன். அவ்வளவுதான்!

புறநானூற்றிற்கென்று தனியான புரிதல் ஒன்றுமில்லை. சங்கப் பாடல்களில் மூன்றில் இரண்டு பகுதியான அகப்பாடல்களில் தெளிவு பெற்றவர்களே புறப்பாடல்களைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். அகப் பாடல்களும் புறப்பாடல்களும் உள்ளங்கையும் புறங்கையும்போல, அகத்திணை தெரியாதவர்களுக்குப் புறத்திணை தெரியாது என்பது தொல்காப்பியர் கருத்து.

எட்டுத்தொகை என்ற பெயரில் நம் கையிலிருக்கும் தொகை நூல்களெல்லாம் கவிதைத் தொகுப்புகள் அல்ல. அவை இசைப் பாடல்களின் (Lyrics) தொகுப்புகளாகும். சங்க இலக்கியம் குறித்த பெரும்பாலான ஆய்வுகள் இவை கவிதைத் தொகுப்பு என்ற பிழையான இடத்திலிருந்தே தொடங்குகின்றன. திணை, துறைகள் எல்லாம் இசைப்பாடல்கள் என்ற கணக்கிலேயே அமைக்கப்பட்டுள்ளன. இந்தத் திணை, துறை அமைப்பு இசை நூல்களாக இவற்றைத் தொகுத்தவர்களின் பணியாகும். எனவேதான் துறைக் குறிப்புகளில் சில புனைவுகள் காணப்படுகின்றன. எல்லாப் பாடல்களும் ஏகாரமாகிய நெடில் ஒலியோடு முடிவதே அவை இசைப் பாடல்கள் என்பதற்கான முதல் அடையாளமாகும். இசை ஆய்வாளர் மம்முது (அறியப்படாத ஓர் அறிஞர். மதுரையில் இருக்கிறார்) சங்கப் பாடல்களிலும் சிலப்பதிகாரப் பாடல்களிலும் ஈற்றடிகளே பல்லவிகளாக அமைந்தள்ளன எனக் குறிப்பிடுகின்றார். பாடல், பாட்டு, செய்யுள் என்ற அனைத்துமே இசைத் தன்மையை உணர்த்தும் சொற்கள் என்பதை நீங்கள் மறந்தவிடக்கூடாது. நம்மாழ்வாரின் திருவாய்மொழி மட்டுமே இசைப்பாடலாகும். பிற நூல்கள் இயற்பா என்ற பகுப்பில்தான் அடங்கும். அப்படித்தான் இலக்கியத்தையும் இசையினையும் உணர்ந்த முன்னோர்கள் பகுத்திருக்கின்றனர். இசைப் பாடல்களில் சில கவிதையாகவும் அமையலாம். பாரதியாரின் ' கண்ணன் பாட்டு' , ' பாரதிதாசனின் ' இசையமுது' பாடல்களில் சிலவும் அவற்றிற்கு எடுத்துக்காட்டு.

"காளை புகுதக் கனாக் கண்டேன் தோழீ நான்" என்பது இசைப்பாடலும் கவிதையுமாகும். "என்னைப் பரிபாலிப்பதற்காகவே நடந்து வந்தீர்களோ, என் பிராண நாதா" (நன்னு பாலிம்ப நடச்சி வச்சிதியோ நா பிராணநாதா) என்பது இசைப் பாடல்தான். அது கவிதையாகாது. இன்னொரு செய்தியினையும் இந்த இடத்தில் மனங்கொள்ள வேண்டும். புற

நானூற்றுப் பாடல்கள் பிறந்த காலத்திற்கும் அவை தொகுக்கப்பட்ட காலத்திற்குமான இடைவெளி, பாடல்களில் தோய்ந்தவர்களால் உணரப்படுகின்றது. மொழியியல் அடிப்படையில் நோக்குவதானால் இப்பாடல்கள் பத்துத் தலைமுறைகள் என்ற அளவில் பிறந்தவை. நிகழ்வுகள், தொன்மங்கள், இயல்பான செய்திகள், ஏன் சடங்கு அடிப்படையில் பிறந்த பாடலாகக்கூட இவை இருக்கின்றன. பிறந்த மகனைக் காண வந்த அதியனை ஔவையார் பாடிய பாடல் ஒரு சடங்குப் பாடலாகும். பிற்காலச் செப்புப் பட்டயம் ஒன்று இதனைப் 'புத்ரமுக தரிசனம்' என வடமொழிச் சொல்லால் குறிப்பிடுகின்றது. காலனிய ஆட்சியின் தொடக்க காலம்வரை ஜமீன்தார் குடும்பங்களில் இப்பழக்கம் தொடர்ந்து நீடித்திருக்கின்றது. கணிப்பொறிக்குள்ளே எல்லாம் இதனைக் கண்டுபிடிக்க முடியாது. அதே போலக் கோப்பெருஞ் சோழன் பிசிராந்தையார் நட்பும் ஒரு வியப்பான செய்தியே. இதை Parapsychology என்ற வகையில் பார்க்கலாம். இந்த நிகழ்வினை நேரில் கண்ட புலவர் ஒருவரே. 'வியத்தொறும் வியத்தொறும் வியப்பிறந்தன்றே' என்கிறார். இதையெல்லாம் நம்பலாமா எனக் கேட்டால் ரா. வீழிநாதனின் வேதப் பாடல்களின் மொழிபெயர்ப்பை எவ்வளவு தூரம் நம்பலாமோ அவ்வளவு தூரம் நம்பலாம்.

அரசர்கள் பாடியதாகச் சில பாடல்கள் உள்ளனவே. அவை உண்மையிலேயே அரசர்கள் பாடியவை தானா?

சங்க இலக்கியப் பாடல் தொகுப்புகளின் பெருமைகளில் ஒன்று அவை சமூகத்தின் அனைத்துத் தரப்பு மக்களாலும் படைக்கப்பட்டவை என்பதாகும். கூல வணிகன் (தானிய வணிகன்) வண்ணக்கன் (பொன்னின் மாற்று அறிந்து சொல்பவன்) அறுவை வணிகன் (துணி வாணிகன்), கணக்காயன் (ஆசிரியன்), காமக்காணி (சோதிடம் வல்லவன்), குயத்தி, குறமகள் என்று அனைத்துத் தரப்பினரும் செய்யுள் செய்யும்போது, அரசதிகாரம் பெற்ற கிழார்களும் அரசன் மனைவியரும் அரசர்களும் ஏன் பாடியிருக்கக்கூடாது? அதுமட்டுமல்ல சங்கப் பாடல்களை ஆக்கியவர்களில் 33 பேர் பெண்பாற் புலவர்கள், இந்தக் காலம்போல மொழியாசிரியர்களும் எழுத்துச் சந்தையினை வளைத்துக் கொள்ளக்கூடியவர்களும்தான் இலக்கிய வாதிகள் என்பது அந்தக் காலத்தில் இல்லை.

புறநானூறு காட்டும் நாகரிகம் அன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் நாகரிகமா? அப்படியென்றால் அது பஞ்ச காலமா? புலவர்கள் தம் பாடல்களையும் தடாரிப் பறைகளையும் வைத்துக் கொண்டு ஊர் ஊராகப் பரிசு கேட்டு அலைந்தார்களா?

புலவர்கள் என்ற சொல்லிற்கு அக்காலத்தில் உங்கள் மொழியில் சொல்வதானால், அறிவு ஜீவிகள் என்பதுதான் பொருள். சங்கப் பாடல்கள் பிறந்த காலம், பாண் நாகரிகம் (bardic culture) அழிந்து கொண்டிருந்த காலம். அதாவது இனக்குழுக்கள் கரைந்து அரசுகள் உருவாகிக்கொண்டிருந்த காலம். எனவே கிள்ளி வளவன் போன்ற சோழ மன்னர்களே தங்களைப் பாணர்களாகப் பாவித்துப் பாடிய பாடலும் புறநானூற்றில் உள்ளது. இதனை விரிவாகப் பார்க்க வேண்டுமானால் Heroic Poetry (C.M. Bowra) என்ற நூலையும், க. கைலாசபதியின் Tamil Heoric Poetry என்ற நூலையும் பார்க்க வேண்டும். தான் அறியாத துறைகளில் எல்லாம் கிரீடம் தாங்க ஆசைப்படுபவர்களுக்கு இவையெல்லாம் புரிய நியாயமில்லை. பாணர்கள் ஓரிடத்தில் தங்கி நில்லாத பறவைகள் போல, உணவு உடை போன்ற அடிப்படைத் தேவைகளைத் தவிர, நுங்கம்பாக்கத்திலே வீடு வாங்கிப் போட்டு வாடகைக்கு விடவேண்டும் என்ற ஆசை அவர்களுக்குக் கிடையாது. பாண் நாகரிகம் சார்ந்த கலைஞர்கள் சுயமரியாதை உடையவர்கள். "எத்திசைச் செலினும் அத்திசைச் சோறே" என்ற செம்மாப்பு உடையவர்கள் அவர்களைப் பற்றிப் பேச நமக்கு உரிமை உண்டே தவிரத் தகுதி கிடையாது.

அடுத்ததாக, புறநானூறு காட்டும் நாகரிகம் அன்றைய தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் நாகரிகமா? என்ற கேள்வியே சிறுபிள்ளைத்தனமானது. புறநானூறு என்ற பெயரில் நம் கையில் கிடைத்திருக்கும் தொகுப்பிலுள்ள பாடல்கள் குறைந்தது பத்துத் தலைமுறையினரால் பாடப்பட்டவை. புறநானூற்றுத் தொகுப்பு அக்காலத்தில் நிலவிய கலைஞர்கள் புரவலர்கள் ஆகிய இரு தரப்பாரின் உறவினை மட்டுமே மையப்படுத்தியதாகும். எனவே தான் புறநானூற்றுப் பாடல்களில் வேந்தர்களைவிட வேளிர்களும் வள்ளல்களுமே அதிகம் பாடப்பட்டுள்ளனர். அன்று வாழ்ந்த மக்கள் திரளின் அனைத்து அசைவுகளும் சங்க இலக்கியத்தில் பதிவுபெறவில்லை. 'இழவே தலையெடுக்கும் படியான பேறு' என்று வைணவத்திலே ஒரு சொல் வழக்கு உண்டு. கண்ணனைப் பெற்ற இன்பத்தினைவிட அவனைப் பெறாத நாட்களுக்கான வருத்தமே யசோதையின் மனத்தில் தூக்கலாக நின்றதாம். சங்கப்

பாடல்களுக்கும் இது பொருந்தும். சங்க இலக்கியங்களைப் பொருத்தமட்டில் நமக்குக் கிடைத்துள்ளதைப் போல எட்டு அல்லது ஒன்பது பங்கு நமக்குக் கிடைக்காமல் போயின என்றே தோன்றுகின்றது. அதாவது அக்காலத்தில் பிறந்த இலக்கியங்களில் பத்து முதல் பதினைந்து விழுக்காடே நமக்குக் கிடைத்துள்ளன. எனவேதான் அக்காலச் சமுதாயத்தைப் பற்றி விடைகாண முடியாத பல கேள்விகளும் எஞ்சியிருக்கின்றன. ஆனாலும் எளிமையும் நேர்மையும் கலந்த உணர்வும் உன்னதமான விழுமியங்களும் கொண்ட ஒரு சமூகத்தின் வெளிப்பாடாகச் சங்க இலக்கியங்கள் அமைந்துள்ளன.

ஓர் இடத்தில் தங்கி வாழாத இசைக் கலைஞர்களின் பசித் துயரம், பஞ்சத்தின் வெளிப்பாடாகாது. குறைந்த மக்கள் தொகையும் நிறைந்த இயற்கை வளமும் கொண்ட காலம் அது. மக்கள் அளவியல் (Demography) அறிஞர் சந்திரசேகரைக் கேட்டால் நிறையவே சொல்லுவார். முறையாகத் தமிழ் படித்த பொருள் முதல்வாதிகளைக் கேட்டால் அவர்களும் சொல்லுவார்கள். சங்ககால வேளாண் உற்பத்தி, சந்தைக்கான உற்பத்தியல்ல. சமூக நுகர்வுக்கான உற்பத்தி. மிகப்பெரிய வணிகநோக்குடைய சந்தைகள் அக்காலத்தில் கிடையாது. பன்னாட்டு மூலதனமும் பகாசுரச் சுரண்டலும் கிடையாது. அதனால்தான் சங்ககாலத்திற்குப் பின்னர் நெடுங்காலம் வரையிலும் கூடத் தமிழ்நாட்டில் ‘சோறு’ விற்பனைப் பொருள் ஆகாமல் இருந்தது. எனவே காலப் பின்னணியையும் உற்பத்திச் சக்திகளின் வளர்ச்சியினையும் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளாமல் வைக்கோல் போரில் கூளம் பிடுங்கினாற்போல மரபு இலக்கியங்களை அணுகக் கூடாது. அவை அவ்வளவு மலிவான சரக்கல்ல.

அவர்களுக்கு நிசமாகவே தேரும் யானையும் குதிரையும் தான் பரிசாகக் கிடைத்தனவா?

சங்க இலக்கியக் காலத்தில் புலவர்கள் குதிரைகளைப் பரிசாகப் பெற்றனர் என்று கண்டுபிடிக்கின்ற அறிவு ஜீவிகளுக்கெல்லாம் நம்மால் பதில் சொல்லித் தீராது. யானையும் தேரும் என்பதெல்லாம் அதிகாரம் தருகின்ற **ஊர்திப் பரிசுகள்.** தேர் என்றவுடன் திருவாரூர் ஆழித்தேரைக் கற்பனை செய்து கொண்டால் நாம் என்ன செய்வது?

வருணனைத் தோரணங்கள் அவற்றின் பொருத்தமின்மை என்றெல்லாம் சொல்லுகிறார்களே?

மரபுக் கவிதைகள் மிக மிக மென்மையானவை. அவை ‘கட்டிப் பிடி கட்டிப் பிடிடா கண்ணாளா கண்டபடி கட்டிப் பிடிடா’ என்ற ரகமில்லை. (உள்ளுறை, இறைச்சி என்ற பொருள் இலக்கணச் சொற்களோடு உங்களை நான் அச்சப்படுத்த விரும்பவில்லை) அவற்றை நுகர்வதற்கு அழகுணர்ச்சியும் தோய்வும் தேவை.

> “மென்னடை அன்னம் பரந்து விளையாடும்
> வில்லிபுத்தூர் உறைவான் தன்
> பொன்னடி காண்பதோர் ஆசையினால்”

என்ற ஆண்டாளின் பாசுரத்தையும்,

> “தென்னன் தமிழின் உடன் பிறந்த
> சிறுகால் அரும்பத் தீயரும்பும்
> தேமா நிழற்கண் துஞ்சும் இளம்
> செங்கட் கயவாய்ப் புனிற்றெருமை”

என்ற குமர குருபரரின் பாட்டையும் செவ்விலக்கியங்களில் தோய்ந்தவர்களால்தான் சுவைக்க முடியும். ஏனென்றால் பாட வந்தவரின் உணர்வு முழுமை இந்தச் சொற்களுக்குள்ளேதான் புதைந்து கிடக்கின்றது. தெரிந்துகொள்ள வேண்டும் என்று ஆசைப்படுகிறவர்களுக்குத்தான் இது புரியும். எல்லாம் தெரிந்தவர்களுக்கு இதுவெல்லாம் புரியாது.

பொருத்தமில்லாத வருணனைத் தோரணங்களை நீக்கிவிட வேண்டும் என்றால் ஆண்டாளின் பாசுரத்தை “வில்லிபுத்தூர் கண்ணா, விளையாட வாடா” எனத் திருத்தி வாசிக்கலாம்.